

*Litterae Latinae Antiquae*  
*et Christianae*  
*litteraturae*

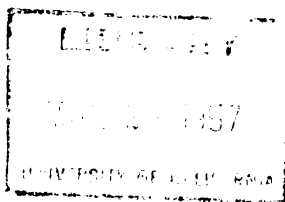
# **STUDIA PATRISTICA**

**VOL. I**

**Papers presented to the Second International  
Conference on Patristic Studies held at  
Christ Church, Oxford, 1955  
Part I**

**Edited by**

**KURT ALAND and F. L. CROSS**



**1957**

---

**AKADEMIE-VERLAG · BERLIN**

In der gleichen Schriftenreihe  
sind seit 1951 folgende Bände erschienen:

**Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann**

Übersetzt, erläutert und untersucht von Siegfried Morenz  
1951. XII, 136 S. — gr. 8° — Brosch. DM 20,— [Band 56]

**Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen  
Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des  
16. Jahrhunderts**

von Albert Ehrhard †

Erster Teil: Die Überlieferung

III. Band, 2. Hälfte, 1./2. Lieferung (S. 723—1034)

1952. 312 S. — gr. 8° — Brosch. DM 18,— [Band 52, II, 1/2]

**Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus**

von Walther Völker

1952. XXVIII, 672 S. — gr. 8° — Brosch. DM 39,— [Band 57]

**Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts**

Herausgegeben und übersetzt von Walter Till und Johannes Leipoldt

1954. XXIV, 63 S. — gr. 8° — Brosch. DM 24,— [Band 58]

**Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita  
des Epiphanius-Cassiodor**

von Walter Jacob †

Zum Druck besorgt durch Rudolf Hanslik

1954. VIII, 180 S. — gr. 8° — Brosch. DM 18,50 [Band 59]

**Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502**

Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till

1955. XIV, 328 S. — 2 Lichtdrucktafeln — gr. 8° — Brosch. DM 54,—  
[Band 60]

**Studia Patristica I. II**

Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies  
held at Christ Church, Oxford, 1955

Edited by Kurt Aland and F. L. Cross

Part I: 1957. XII, 700 S.; Part II: 1957. X, 560 S. — gr. 8° — Brosch. DM 96,—  
[Band 63. 64]



**TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**

**ARCHIV FÜR DIE VON DER KOMMISSION FÜR SPÄTANTIKE  
RELIGIONSGESCHICHTE DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER  
WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN UNTERNOMMENE AUSGABE  
DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER**

**BEGRÜNDET VON  
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK**

**HERAUSGEGEBEN VON  
KURT ALAND  
WALTHER ELTESTER UND ERICH KLOSTERMANN**

**63. BAND — V. REIHE, BAND 8**

**1957**

---

**AKADEMIE-VERLAG · BERLIN**

# **STUDIA PATRISTICA**

**VOL. I**

**Papers presented to the Second International  
Conference on Patristic Studies held at  
Christ Church, Oxford, 1955  
Part I**

**Edited by**

**KURT ALAND and F. L. CROSS**

**1957**

---

**AKADEMIE-VERLAG · BERLIN**

**Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin W 8, Mohrenstraße 39**  
**Lizenz-Nr. 202 · 100/488/56**  
**Satz: Druckhaus „Maxim Gorki“, Altenburg, und Werkdruck Gräfenhainichen**  
**Druck und Bindung: „Maxim Gorki“, Altenburg**  
**Bestell- und Verlags-Nr. 2030, 9/I**  
**Printed in Germany**

BR45  
T38  
v. 63

## Foreword

These two volumes contain most of the papers read at the Second International Conference on Patristic Studies which met at Christ Church, Oxford, on 24 to 29 September, 1955. It is at once more and less than a *verbatim* report of the Conference. On the one hand it includes some contributions from scholars who expressed interest in the gathering but for various reasons were unable to be present in person. On the other hand, a few of the speakers at the Conference had already made arrangements to publish their contributions elsewhere, before the project of printing them in the present collection had become known to them; and for this and other reasons there are some omissions. These last included a few papers which did not seem to belong to the present collection, among them the impressive talk given in St. Mary's Church by Mgr. H. F. Davis on 'Newman et Oxford'. And it was not possible to record all the things, some very important and some less important, said in the course of discussions. But we have every reason to believe that these two volumes as now published will be found sufficiently representative of the diverse interests of the Oxford gathering. They certainly bear witness both to the vitality of Patristic Studies to-day in many lands and to their variety, range and far-reaching ramifications.

One session at the Conference was devoted to a series of brief reports on projects in the field of Patristics now in course of preparation or publication. These interesting surveys, presented by scholars who were themselves directly concerned with the

items in question, were of necessity of the nature of interim statements, likely to be soon outdated and therefore not very suitable for inclusion in the present collection. The majority of them have been incorporated in an article 'The Literature of Christian Antiquity: Current Projects' in *Theological Studies* XVII (1956), pp. 67—92, where they were edited by Prof. W. J. Burghardt S. J., of Woodstock College, Maryland, USA.

F. L. C.

K. A.

It is proposed to hold the Third International Conference on Patristic Studies at Christ Church, Oxford, on 21 to 26 September 1959.

# Table of Contents

## Part I

### I. Editiones

J. W. B. BARNES, Oxford	
A Fourth-Century Deacon's Petition from Theadelphia . . . . .	3
P. BELLET, Montserrat	
Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels .	10
G. I. BONNER, London	
The Latin Patristic Manuscripts of the British Museum . . . . .	15
J. H. CREHAN, Chipping Norton	
A New Fragment of Ignatius' <i>Ad Polycarpum</i> . . . . .	23
E. EVANS, Hellifield Vicarage	
Notes on the Text of Tertullian <i>de Resurrectione Mortuorum</i> . .	33
J. N. HILLGARTH, Cambridge	
Towards a Critical Edition of the Works of St. Julian of Toledo .	37
R. T. MEYER, Washington D. C.	
Lexical Problems in Palladius' <i>Historia Lausiaca</i> . . . . .	44
E. R. SMOTHERS S. J., West Baden Springs	
Toward a Critical Text of the Homilies on Acts of St. John Chrysostom . . . . .	53

### II. Critica

L. ABRAMOWSKI, Bonn	
Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus . . . . .	61
C. CHARLIER O. S. B., Maredsous	
Alcuin, Florus et l'Apocryphe hiéronymien «Cogitis me» sur l'Assomption . . . . .	70
P. B. CORBETT, Aberdeen University	
The Regula Magistri and some of its Problems . . . . .	82
E. CORSINI	
Nouvelles Perspectives sur le Problème des Sources de l'Hexaméron de Grégoire de Nysse . . . . .	94
J. HENNIG, Sutton, Dublin	
Studies in the Tradition of the Martyrologium Hieronymianum in Ireland . . . . .	104

## VIII

## Contents

C. LAMBOT O. S. B., Abbaye de Maredsous	
Critique interne et sermons de saint Augustin . . . . .	112
J. E. L. OULTON, Dublin	
The Epistle of Cummian, <i>De Controversia Paschali</i> . . . . .	128
M. PELLEGRINO, Torino	
Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a s. Massimo di Torino . . . . .	134
A. A. STEPHENSON S. J., London	
St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Christian Gnosis . .	142
W. TELFER, Langton	
The Author's Purpose in the Vita Constantini . . . . .	157
P. WORRALL O. P., Hawkesyard	
Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism? . . . .	168

## III. Philologica

J. BERNARDI, Besançon	
La formule <i>πῶς εἶπεν</i> : saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze? . . . . .	177
L. BIELER, Dublin	
Hibernian Latin and Patristics . . . . .	182
P. B. CORBETT, Aberdeen	
Local Variations of Spelling in Latin MSS . . . . .	188
P. HADOT, Vitry/Seine	
Un Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer . . . . .	194
P. HADOT, Vitry/Seine	
<i>De lectis non lecta componere</i> (Marius Victorinus, <i>adversus Arrium</i> II 7) — Raisonement théologique et raisonnement juridique .	209
H. JAEGER S. J., Enghien	
<i>Παρηγορία</i> et fiducia (Etude spirituelle des mots) . . . . .	221
R. L. P. MILBURN, Oxford	
A note on <i>Διαδοχή</i> . . . . .	240

## IV. Biblica

M. BÉVENOT, Oxford	
An "Old Latin" Quotation (II Tim. 3. 2), and its Adventures in the MSS. of St. Cyprian's <i>De unitate ecclesiae</i> Chap. 16 . . . . .	249
H. CLAVIER, Strasbourg	
Brèves Remarques sur les Commentaires Patristiques de Matth. XVI, 18a . . . . .	253
J. DANÉLOU S. J., Paris	
La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique . . . . .	262
J. DANÉLOU S. J., Paris	
Origène comme exégète de la Bible . . . . .	280

<b>J. DUMORTIER, Lille</b>	
Les citations scripturaires des Cohabitations (PG 47, 495—532) d'après leur tradition manuscrite . . . . .	291
<b>R. M. GRANT, Chicago/III.</b>	
Tatian and the Bible . . . . .	297
<b>G. JOUASSARD, Lyon</b>	
Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante . .	307
<b>P. KAHLE, Oxford</b>	
Problems of the Septuagint . . . . .	328
Appendix: A. VACCARI S. J., Roma: Papiro Fuad, Inv. 266 . .	339
<b>P. KATZ, Cambridge</b>	
Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapro- pheton Scroll . . . . .	343
<b>A. KERRIGAN O. F. M., Rome</b>	
The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testa- ment according to St. Cyril of Alexandria . . . . .	354
<b>A. M. LA BONNARDIÈRE, Paris</b>	
Saint Augustin et les Libri Regnorum . . . . .	375
<b>L. LELOIR O. S. B., Clervaux</b>	
Ephrem et l'ascendance davidique du Christ . . . . .	389
<b>J. PÉPIN, Paris</b>	
A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie . . . . .	395
<b>L. VISCHER, Herblingen — D. LERCH, Oberhallau</b>	
Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe .	414
<b>R. McL. WILSON, St. Andrews</b>	
The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26 . . . . .	420

## V. Iudaica

<b>M. BLACK, St. Andrews</b>	
Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls . . . . .	441
<b>B. BLUMENKRANZ, Strasbourg</b>	
Vie et survie de la polémique antijuive . . . . .	460
<b>O. H. LEHMANN, Oxford</b>	
The Theology of the Mystical Book Bahir and its Sources . .	477
<b>A. LEVENE, London</b>	
Pentateuchal Exegesis in Early Syriac and Rabbinic Sources .	484
<b>R. LOEWE, Cambridge</b>	
The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible . . . . .	492
<b>W. RICHARDSON, Hull</b>	
The Philonic Patriarchs as <i>Νόμος Ἐμψυχος</i> . . . . .	515

M. SIMON, Strasbourg	
Les sectes juives d'après les témoignages patristiques . . . . .	526
J. L. TEICHER, Cambridge	
The Essenes . . . . .	540

## VI. Historica

K. ALAND, Halle/Berlin	
Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins . . . . .	549
V. C. DE CLERCQ, Arlington Va.	
Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism . . . . .	601
S. GIET, Strasbourg	
Traditions chronologiques légendaires ou historiques . . . . .	607
D. GORCE, Grenade-sur-l'Adour	
Les Pères et le Mouvement d'Oxford . . . . .	621
J. A. JUNGSMANN S. J., Innsbruck	
Die antiarianische Bewegung im Abendlande und die Wege ihrer religiös-kulturellen Auswirkung . . . . .	633
N. Q. KING, Achimota (Gold Coast)	
The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D. . . . .	635
H. KRAFT, Heidelberg	
Zur Taufe Kaiser Konstantins . . . . .	642
C. MONDÉSERT S. J., Lyon	
L'apport des inscriptions grecques pour l'histoire religieuse de la Syrie du nord . . . . .	649
Л. Н. Парийский, Ленинград	
Вклад русских Богословов в Патрологию . . . . .	659
J. STEVENSON, Cambridge	
The Life and Literary Activity of Lactantius . . . . .	661
J. STRAUB, Bonn/Rhein	
Kaiser Konstantin als ἐπισκοπος τῶν ἐκτός . . . . .	678
W. TELFER, Langton	
Constantine's Holy Land Plan . . . . .	696

## Index of Authors

- Abramowski, L. 61  
Aland, K. 549  
Barns, J. W. B. 3  
Bellet, P. 10  
Bernardi, J. 177  
Bévenot, M. 249  
Bieler, L. 182  
Black, M. 441  
Blumenkranz, B. 460  
Bonner, G. I. 15  
Charlier, C. 70  
Clavier, H. 253  
De Clercq, V. C. 601  
Corbett, P. B. 82. 188  
Corsini, E. 94  
Crehan, J. H. 23  
Daniélou, J. 262. 280  
Dumortier, J. 291  
Evans, E. 33  
Giet, S. 607  
Gorce, D. 621  
Grant, R. M. 297  
Hadot, P. 194. 209  
Hennig, J. 104  
Hillgarth, J. N. 37  
Jaeger, H. 221  
Jouassard, G. 307  
Jungmann, J. A. 633  
Kahle, P. 328  
Katz, P. 343  
Kerrigan, A. 354  
King, N. Q. 635  
Kraft, H. 642  
La Bonnardière, A. M. 375  
Lambot, C. 112  
Lehmann, O. H. 477  
Leloir, L. 389  
Lerch, D. 414  
Levene, A. 484  
Loewe, R. 492  
Meyer, R. T. 44  
Milburn, R. L. P. 240  
Mondésert, C. 649  
Oulton, J. E. L. 128  
Parisky, L. N. 659  
Pellegrino, M. 134  
Pépin, J. 395  
Richardson, W. 515  
Simon, M. 526  
Smothers, E. R. 53  
Stephenson, A. A. 142  
Stevenson, J. 661  
Straub, J. 678  
Teicher, J. L. 540  
Telfer, W. 157. 696  
Vaccari, A. 339  
Vischer, L. 414  
Wilson, R. McL. 420  
Worrall, P. 168



## **I. EDITIONES**

**J. W. B. BARNS**

**P. BELLET**

**G. I. BONNER**

**J. H. CREHAN**

**E. EVANS**

**J. N. HILLGARTH**

**R. T. MEYER**

**E. R. SMOTHERS**



## A Fourth-Century Deacon's Petition from Theadelphia

J. W. B. BARNES, Oxford

The present document, the property of the Egypt Exploration Society, by whose kind permission I publish it, is a petition addressed to a *praepositus pagi* by one Aurelius Zoilus son of Melas, who describes himself as a 'deacon of the Catholic Church'. Its contents make it clear that it comes from a well-known archive of documents from the village of Theadelphia in the Fayûm mostly connected with Sakaon son of Satabous, a man of numerous family and the chief power of the place. In the petition, which is dated A. D. 343, a year later than the latest of the other published texts from the archive, Zoilus tells us that one of his sons, Gerontius, married Nonna, daughter of a woman named Anou. When Gerontius was lying mortally ill, Sakaon, accompanied by his brothers, and with the collusion of Anou, forcibly entered the father's house to abduct the young wife. Zoilus, as befitted his holy orders, refrained from resistance, but his other son Pasei, venturing to remonstrate with the intruders, was murderously attacked and barely escaped with his life. The feud between Sakaon and the petitioner's family was of long standing; for in P. Florence 36 (republished by Mitteis in his *Chrestomathie* as No. 64), a petition to the Prefect of Egypt, dated 312, we hear of a similar act of violence perpetrated upon Zoilus' father Melas. In that petition Melas says that his son Zoilus (our petitioner) had been betrothed to the daughter of his (Melas') aunt; when the girl's mother died and her widower, Sakaon, married again, Melas cared for the girl and married his son to her. Then Sakaon at his second wife's instigation undertook to upset the marriage on a pretext concerned with marriage settlements, and abducted the bride. Negotiations followed; but in spite of an agreement that after a

financial settlement the bride should be restored, Sakaon would not give her up, but was preparing to marry her to his wife's nephew. Sakaon was already known to be alive and litigating in 342 (see P. Thead. 22, 23); we see him now, at the age of at least seventy-three, behaving towards Zoilus' family much as he had behaved thirty-one years before, and with him another person familiar from the Theadelphia archive, and presumably by now very old—Anou, the mother of Nonna, wife of Zoilus' son Gerontius. The text runs:

'To Aurelius Ision . . . . . *praepositus* of the [8]th *pagus* of the Arsinoite nome, from Aurelius Zoilus son of Melas, deacon of the Catholic Church, of the village of Theadelphia of the same nome. Those who have chosen ways of shamelessness and robbery, O purest of men! are deserving of the visitation of the laws. While my late son, named Gerontius, was still alive he entered—as would that he had not!—into a matrimonial alliance with a woman, Nonna, daughter of Annou, of the same village; thinking that she was preserving (*sic*) goodwill and natural affection toward my family life, he (?) brought about the reverse; for, when my same aforementioned son was lying upon a bed of sickness and about to render up life's debt, unaccountably a certain person named Sakaon, of the same village, took possession of my private house, and by assault abducted the wife of this same son of mine, <the> aforementioned Nonna, and took her away to his own residence, wrongfully and against all the laws, having acquired as confederates in this great illegality his own brothers and the mother of the [woman], <the> aforementioned Annou. But this same son of mine straightway dying, I intended to avail myself of the (proper) course of the laws concerning the rash action which they had dared to commit; and indeed I yielded (to them), practising the inoffensive way of life; but for some reason, my other son Pasei seeing his grandfather ill-treated by these villainous men, and (his?) clothing torn with axes (?), and remonstrating with them about this, they on the contrary, taking up a temper villainous and full of madness, setting upon him also with axes and clubs, purposed to

- παρὰ [Αύ]ρηλίου Ζωίλου Μέλαν[ο]ς δ[ι]άκονος τῆς καθολικ[ῆ]ς ἐκκ[λ]η[σί]ας ἐκ[ε]ῖθεν ἀπὸ κώμης Θ[ε]αδε[λ]φίας τοῦ αὐτοῦ γοιμ[ο]ῦ. οἱ τὴν ἀν[αιδ]ῆ [καί] ληστρικὸν [τρό]πον ἡρμή[ε]ν[ο]ι, κα[ὶ] θ[ε]αφ[ε]ράτε τῶν [ἀ]νδρῶν, δικά[σ]τοι εἰ[σ]ί τῶν νόμων ἐπεξελ[ε]ύσας τυχεῖν. ἔτι [περ]ιόντος τοῦ [μα]καρίου μου] υἱοῦ Γερωντίου τοῦνομα [συ]νήλθεν, ὡς εἶπε 8 μήποτε, πρὸς γάμου κοινωνί[α]ν γ[α]μ[α]ῖα Νόννα θυγα[τ]ρ[ί] Ἀν[ω]ύτου[ς] ἀπὸ τῆς αὐτῆς κώμης, νομίζων εὐνοίαν κα[ὶ] σ[ι] σ[ι]οργῇ αὐτὴν [δ]ι[α]σ[φ]ῶ[ξ]ε[ν] πρὸς τὴν συμβίβ[ω]σιν μου, τοῦναντία διεπράξατο· τοῦ γὰρ αὐ[τοῦ] προ[κ]ι[μ]έου μου υἱοῦ νόσου κατὰχ[λ]ιθ[ε]ν[τ]ος καὶ μέλλοντος χρέον τοῦ βίου ἀποδοῦναι, οὐκ οἶδα [δ]ι[α] [Σ]ακα[ῶ]ν τις τοῦ νομοῦ μου υἱοῦ καὶ τῆς αὐτῆς κώμης ἑδ[ι]ο[ν] μ[ο]υ οἶκον ἀγαλαβόμενος ἐπιστάς διήρπαξεν τὴν γυναῖκα τοῦ αὐτοῦ μου υἱοῦ καὶ πρ[ο]κ[ι]μένην Νόνναν [καί] αὐτὴν ἀπήγαγεν [εἰς τῇ]ν αὐτοῦ οἰκίαν, οὐ δέοντως καὶ παρὰ πάντας [τ]οὺς νόμους, συνέργους ἐσχχλῶς τῆς τηλικαύτης παρανομίας τοὺς αὐτοῦ ἀδελφοὺς καὶ τὴν μητέρα τῆς [γ]υναίκος καὶ προκ[ι]μένην Ἄνωου. ἀλλὰ παρὰ τ[οῦ] αὐτοῦ μου υἱοῦ τελευτήσαντος ἐβουλόμην τότε [τῇ] τῶν νόμων ἀκολουθίᾳ χρῆσασθαι περὶ οὗ [ἐ]π[ὶ]δ[ι]αμ[η]σαν βίβ[ω]σιν μου υἱοῦ πράγματος· καὶ διὰ τὸν [ἀπ]ε[γ]μο[ν]ία βίβ[ω]ν ἀσκή· ἀλλ’ οὐκ οἶδα τίνα λόγ[ω] γο[ῦ]ν τοῦ ἐτέρου μου υἱοῦ Πάσει τοῦνομα θεωρήσαντος τὴν αὐτοῦ πᾶπτον ὑβριζόμενον ὑπὸ τῶν [πα]ρ[ο]καλιστῶν ἀνδρῶν 15 χ[αί] προκ[ι]μένων ἐσθ[ι]... υ... τ. περὶ εἶσαι καὶ δικαιολογούμενον πρὸς αἵοντες περὶ τούτου, οἶδε πάλιν ἐκ τῶν ἐναντίω[ν] ἡθ[ῶ]ς παγκάσιον καὶ ἀπονόας μεστὸν ἀναλαβόμενοι ἐπελθόντες χ[αί] αὐτῶ μετὰ πελεκῶν καὶ ῥοπέλων ἐβούλοντο αὐτῶ καὶ τοῦ ζῆν ἀνελῖν· εἰ μὴ γὰρ τύχης ἔργον γεγένηται· τοῦ φυγῆ αὐτὸν τὴν ζωποσίαν ποιήσασθαι πάλαν καὶ τοῦ ζῆν αὐτὸν ἀνι[σ]τ[ῶ]ν, καταφρονήσαντες τῆς τῶν καιρῶν εὐνομίας καὶ τῆς ἡμετέρας ἀπραγμοσύνης. ἐπὶ τοίνυν καὶ ἀπερ εἶχαν ἐν μισθώσει 20 οἱ αὐτοὶ μου υἱοὶ πρόβατα πε[ρ]ι[τ]α[κ]όσια καὶ βόας ὅκτω καὶ ὀκτὴ τετράποδα πέντε ἀφῆρπαζαν καὶ διεσπάρθησαν κάγῳ αὐτοῦ δ’ ὄβ[ι]ος ἀ[ν]α[κ]ίζομαι ὑπὸ τῶν δεσποτῶν ταῦτα ἀποδοῦναι· διὰ τοι τοῦτο τάδε τὰ βιβλία ἐπιδιδώ[μ]ι, ἐν [ἀσφ]αλ[ί]ᾳ ἀξιῶ[ν] ἀχθῆναι αὐτοὺς ἐπὶ σοι· [καί] πρῶτον μὲν οὐ ἐτόλμησαν παρανόμου καὶ βίβ[ω]σιν πρᾶγματος [ἐκ]δικίας τυχεῖν· ἔπειτα ἐπαναχασθῆναι αὐτοὺς τῇ[ν] τῶν προειρημένων [τερ]α[τ]ῶν ποιήσασθαι· εἰ δὲ μή, ἐκπέσονται αὐτοὺς [εἰς] τὸ μέγα δικασ- 25 τῆριον τοῦ κυρίου μο διαση[μ]οτά[τ]οις ἡγεμόνο[ς] τῆς Α[ὐ]γουστοποταμίας Φλαουί[ου] Ὀλυμπίου, ὅπως πρῶτα ἐπιστῆρα προ[σ]ταχθήσεται κατ’ αὐτῶ[ν]. διε[ν]τυ[χ]εῖ. ὑπατέας Φουρίου Πακιδίου καὶ Φλα[ουί]ου Ῥωμύ[λ]ου τῶν λαμπροτάτων [ Φ]αρμουθί α. 2nd h. Αὐρήλιος Ζωῖλος ἐπιδέδ[ω]κα. . . . . ου ἔγραψα ὑπὲρ α[ὐ]τοῦ ἀγρ[ο]ν(αμάτου).
- 8 suppl. εἰ[σ]ί <τῆς> κτλ. 6 l. διασώσων / l. τοῦναντίον τάναντία? 7 l. προκ[ι]μένου / l. νόσω / l. χρέων. 8 l. τοῦνομα / l. διήρπασεν. 9 l. τὴν προκ[ι]μένην. 11 l. τὴν προκ[ι]μένην. 15 l. τὸν / 17 l. αὐτόν / vel τοῖ / l. ἀνελῖν. 18 l. παλιν / l. ἀνελῖν. 19 l. ἐπὶ / l. εἶχον 20 l. ἀφῆρπασαν. 21 l. ἀνάγ[ι]ος / l. ἀναγκάζομαι / l. δι’ αὐτὸ τοῦτο. 22 l. ἀσφαλέα / l. σε. 23 l. ἔπειτα. 24 suppl. <ἀπόδοσιν> / l. ἐκπέμπεσθαι. 25 l. μου / Ὀλυμπίο υ / suppl. <η>. 26 l. πρέπουσα.

deprive him of his very life; for had not an operation of fortune intervened, in which he by flight made an effort which saved his life, they would have deprived him of life, in contempt of the good order prevailing in these times and our inoffensive way of living. Since therefore they have carried off and plundered five hundred sheep and eight oxen and five beasts of the donkey kind which these same sons of mine had on lease, and I myself, poor wretch, am constrained by their owners to restore the same, I therefore present this petition, requesting that they be brought before you under arrest; and that, first, they may receive retribution for the lawless and rash deed which they have dared to do; and then, that they may be forced to make <restitution> of the aforementioned beasts; and if not, that they be sent away to the great court of my lord the most excellent *praeses* of Augustopotamia, Flavius Olympius, that appropriate severity may be [prescribed?] against them. Farewell.

'In the consulship of the most illustrious Furius Placidus and Flavius Romulus, Pharmouthi 11th.'

'I, Aurelius Zoilus, have presented (the petition). I, [.....] son of [.....], wrote it for him as he is illiterate.'

I have a few remarks to make upon the text:

1. Aurelius Ision is known from P. Thead. 22 and 23 (both A. D. 342).
2. Zoilus had held the office of *σιτολόγος* as we see from the Florence papyrus and from P. Thead. 28.
3. Before *τῶν νόμων ἐπεξελεύσεως*, supply <τῆς>. The omission of the definite article, or the substitution of *καί* for it, is this scribe's favourite mistake; see below, ll. 8; 9; 11; 15; 25.
5. The names Nonnus, Nonna are not native to Egypt and rarely occur there before the Christian period: see Bonner in *Journal of Egyptian Archaeology*, XL, 15ff.; R. Dostálová-Jeništová in *Studia Antiqua* (Prague 1955), 102ff. A variant of her mother's name, 'Ανοῦς, is found in P. Rylands 112, from Theadelphia, a *libellus* from the Decian persecution, as that of the mother of a person presenting the certificate of pagan sacrifice. On the lady so named here, see Jouguet, *Papyrus de Théadelphie*, pp. 28 and

42. She previously appeared as an adversary of Sakaon; by now she has evidently made up her differences with him.

6. The present infinitive διασώζειν is probably a mistake for the future διασώσσειν. If so, translate: 'thinking that she would preserve', etc. νομίζων must refer to the son, Gerontius, unless we are to assume a serious anacoluthon.

7. The expression χρέον τοῦ βίου ἀποδοῦναι, one of the innumerable euphemisms for 'die', is found also in a late 3rd-century petition, *Sammelbuch* 4426, 8f.: διὰ τὴν νόσον ἀποδοῦναι τὸ χρέων.

11. For the brothers of Sakaon see the genealogical tree in Jouguet, op. cit., p. 26f.

11f. I take παραντά . . . τελευτήσαντος together, and understand that the invalid expired while the villainous attack was in progress.

13. For a similar profession of quiet and harmless life, cf. P. Oxy. 2131, 10: γεωργικὸν [κα]ὶ ἀπράγμονα βίον ζῶν; here, however, the use of ἀσκήων suggests a Christian writer; cf. *Sammelbuch* 5100, 4 (a Christian gravestone): τὸν μοναδικὸν ἀσκήσας βίον.

14. πάππον here is probably Melas, who is thus living with his son and his family.

15. δικαιολογούμενον: here probably in the sense in which the word is used in Lucian, *Alexander* 55: 'remonstrate.'

16. ἐκ τῶν ἐναντίων: 'on the contrary'; the contrast is between the young man's mild and reasonable remonstrance and the violence of his assailants. There is a similar passage in another Theadelphia text, *Sammelbuch* 5356, 22 ff., a petition of Sakaon, where Jouguet reads; καὶ δικαιολογῇ [(name)] πρὸς αὐτούς· οἱ δὲ καὶ ἐκ τῆς ἐναντιώσεως αὐτοῦ πιλοῦσι, κτλ.

17f. An extraordinary rhetorical circumlocution meaning 'if he had not run away'. ζῳοποιός occurs elsewhere in the documents only in theological formulae.

20. πεντακόσια: the number is enormous, but the reading seems certain; and see Jouguet's remarks, op. cit., p. 19.

21. διὰ τοι τοῦτο is for δι' αὐτὸ τοῦτο (as P. Thead. 22, 11).

24. Supply <ἀπόδοσιν> before ποιήσασθαι; its omission was perhaps due to visual confusion with the preceding word.

25. *Augustopotamia* is a new variant for *Augustamnica*; which was not before known to include the Fayûm.

The style of the Florence petition is very like ours. Both begin with a sententious generalization. That in P. Flor. 36, ll. 2ff., reads: τὰ παρανόμως καὶ ῥυπο[κινδύνως ἐπ]ὶ τῶν τόπων τολμώμενα, ἡγεμῶν δέσποτα, ὅφ' οὐδενὸς ἄλλου ἀνακόπτεται εἰ μὴ ὑπὸ [τῆς σῆς μισοπ]ονήρου ἀνδρείας. Compare our text, l. 12f.: περὶ οὗ [ἐτ]όλμησαν ῥυποκινδύνου πράγματος; and 22f.: οὗ ἐτόλμησαν παρανόμον καὶ ῥί[ποκινδύνου] πράγματος. I think that in spite of the thirty-one years which separate them, both were composed by the same person, who can in neither case have been the petitioner; their style and vocabulary are most elaborate. Neither can he be identical with the scribe who, in a practised sloping hand, wrote the body of our document; so much is clear from the uncomprehending errors such as the repeated writing of καί for the definite article. The same person may also have composed some of the other Theadelphia petitions, such as that cited by me in my note on l. 16.

Although the picture of life in this provincial backwater presented by our document is humble, not to say sordid, it may be not without interest for the student of early Christianity. It gives an excellent illustration of the perils of forming conclusions *ex silentio* when we are looking for evidence for Christianity in documentary papyri. In the introduction to his edition of the Theadelphia archive (*Papyrus de Théadelphie*, Paris 1911), p. 18, Jouguet says: 'Dans les derniers textes provenant de ce village, il n'y a aucune trace ni de paganisme, ni de la religion nouvelle, et nous ne savons pas si, avant de mourir, vers le milieu du IV<sup>e</sup>. siècle, Théadelphie avait reçu la parole du Christ.' Almost simultaneously with the publication of this work, P. Meyer<sup>1</sup> published a collection of twenty *libelli* from the Decian

---

<sup>1</sup> P. Meyer, *Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung*: Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuß. Akademie der Wiss. (1910); and J. R. Knipfing, *Harvard Theological Review* XVI 345ff. An example from Theadelphia had already been published before J. wrote; see Wessely in *Patrologia Orientalis* IV 1139 (106).

persecution, all from Theadelphia; others from the same place have subsequently appeared.

Even if we agree that a *libellus* does not indicate a person suspected of Christianity, a group of them must surely indicate a suspected locality. Yet until our document appeared there was nothing in the other documents from Theadelphia, other than the *libelli*—not even a suspiciously Christian-looking proper name—to suggest the presence of Christianity there. Such indications were not in fact to be expected until the danger of persecution was well past. Now it seems to me likely that not only our petitioner and his family, but much or all of the community were Christian; this is probable at any rate in the case of the villain and villainess of the story, who are both related to the petitioner by marriage; were they not Christians, it would have been natural, and by this time safe and even advantageous, for him to have said so. As it is, he distinguishes himself from them, not as a Christian from pagans, but as an ordained person; as such, we note, he feels obliged to the practice of Christian non-violence. The composer of the two petitions also may well have been Christian; his language suggests the schoolroom—or the pulpit. If the picture which this text gives of an early Christian community is unattractive, we may reflect that we do not know all the circumstances; persecutions breed treachery and vengeance. It is the latest text from Theadelphia; the village was soon afterwards abandoned to the desert, and other documents from the archive (P. Thead. 16; 17; 20) tell us why: the irrigation broke down. Now in Egypt this is always certain to happen when for some reason the government fails to control and enforce the work of maintenance. Normally it was in its interest to do so. But here, if my supposition is right, was a village which the authorities must have regarded as a hotbed of Christianity and disaffection, and we find it, in the general decline of the Fayûm known to have taken place at this time, in an especially desperate state. I cannot help wondering whether its history had made the government the less inclined to keep it alive; by now it was doubtless too late to save it.

## Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels

P. BELLET, Montserrat

After the careful study that J. Sickenger dedicated to the Greek tradition of the Catenae, with excerpts of Titus of Bostra<sup>1</sup>, it might appear superfluous to investigate the excerpts of Titus in the Coptic Catena of the Gospels published by P. de Lagarde according to the Curzon Codex<sup>2</sup>. For Sickenger himself asked whether the scholia in the Catena ascribed to the bishop of Bostra agree with those of the Greek tradition. On the ground of a few excerpts translated for him by S. Euringer, he draws the general conclusion that in the Coptic there is nothing which would be in agreement with the known Greek excerpts<sup>3</sup>. To limit an investigation in this fashion cannot be considered as methodologically correct; for what is lacking in the few texts examined, may well be present in those left unexamined.

Since I am engaged in the translation and study of the whole Catena, I must compare all the excerpts of Titus in Coptic with those of the Greek tradition. Although my task is not yet finished, it seems that the following general conclusion can be established. Even if the resemblances are not very frequent, agreement both textual and material between the Coptic and Greek tradition seems to prove that Coptic compiler had a genuine text of Titus, and his scholia therefore are to be treated, at least roughly, as authentic.

When faced with difficulties regarding the authenticity of scholia quoted in a catena dependent on a former collection, especially when omissions, additions or mistakes in some lemmata have vitiated the authorship of several excerpts, one

---

<sup>1</sup> J. Sickenger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (Texte und Untersuchungen, XXI—1, 1901).

<sup>2</sup> P. De Lagarde, Catenae in Evangelia Aegyptiacae, Gottingae 1886.

<sup>3</sup> Sickenger, o. 1. p. 139.

must bear in mind the literary genre which is employed. The catenae sometimes are not confined to literal quotations; they may compress or enlarge or even elaborate upon their sources. It is precisely this feature of the catenae, which prevents us from declaring a given excerpt unauthentic, merely because it appears in different form. It is not to be forgotten that the textual tradition of any catena has not by itself the same critical worth as the evidence of direct tradition.

Certainly, many of the Titus excerpts on the same biblical text do not agree in Greek and Coptic; but it is not a disagreement proving the inauthenticity for either of the branches of the textual tradition. On the contrary agreement in some points, even if it be slight, but not trivial, proves unity in the source. Thus I think we can treat the Coptic excerpts of Titus as proceeding from an authentic text, either derived from former collectaneous writings or directly from Greek tradition perhaps translated into Coptic before its inclusion in the Catena. And, as is known, the Coptic translators generally treated their Greek sources with liberty. Briefly then, notwithstanding disagreement, both Greek and Coptic excerpts can be genuine, and Coptic scholia deserve attention as evidence of the Titus exegesis. Perhaps it is already a sign of an authentic tradition that the Coptic compiler gives only excerpts of Titus on St. Luke's Gospel<sup>1</sup>.

To prove my statement, it is not necessary to give the translation of all the many excerpts of Titus. The authenticity of each of these scholia is to be scanned in the same way as those of each author quoted in the Catena; this is to be done in the general introduction to the work. It will be enough for my purpose to give some examples to justify the attribution to Titus, by comparing a few Coptic excerpts with those of the Greek text. This method is to be regarded as legitimate, because the conclusions of Sickenberger regarding the Greek tradition are generally accepted.

---

<sup>1</sup> According to G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, 1944 p. 482, the arabic Catena quotes Titus once in St. Matthew's Gospel.

I give the latin translation of the Coptic according to the edition of de Lagarde, with the main references to the Greek text of Titus established by Sickenberger.

Luc. 3, 5.

Catena p. 128, 26: *'Omnes valles, ait, implebuntur', id est, omnis infidelis et omnis incredulus, sive ex Iudaeis sive ex Gentibus, implebuntur fructibus Spiritus Sancti eorum fide in Dominum nostrum Iesum Christum. 'Omnis mons, ait, et omnis collis humiliabuntur', potentiae nempe adversae, quas Christus humanitate sua sancta humiliavit; non autem eas tantum, sed et superbiam impiorum Pharisaeorum humiliavit, qui montes sunt deserti, qui hominibus videntur magistri, sed sunt elati et contemnentes et superbi, corde eorum improbo.*

Sickenberger p. 153: ταπεινοῦται μὲν τῶν Ἰουδαίων τὸ ὕψος διὰ τὴν περὶ Χριστὸν ἀγνοίαν, ἡ δὲ τῶν ἐθνῶν ταπεινώσις ὑφ' οὗται διὰ τὴν ἐπίγνωσιν.

The allegorical and moral exegesis is the same, even if the Coptic has an inverse order and is more developed than the Greek. Luc. 10, 1s.

Catena 139, 17: *Hi ergo Septuaginta sunt tamquam discipuli duodecim, et misit ante eum binos ut praedicationem Ioannis nuntiarent: 'Parate viam Domini, rectas facite semitas eius'; et duodecim reliquit ut manerent apud illum et secum essent omni tempore, audientes eius doctrinas vitae.*

Sickenberger, Scholion 10, 1 lin. 5—9, p. 187: ἐβάδιζον οὖν ἀνὰ δύο πεμπόμενοι κατὰ πόλεις καὶ κώμας μονονουχὶ βοῶντες τὸ τοῦ Ἰωάννου· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου.

The observation in this excerpt concerning the preaching of the 70 disciples and that of John the Baptist is not a common one and for that reason is a clear indication of the unity of the tradition. Titus has the same words in the scholion on 10, 2 lin. 5—7 (Sickenberger p. 187).

Luc. 10, 12—13

Catena 139, 37: *... qui autem non susceperint vos apud se accipient punitionem Sodomaee et Gomorrae, maiorem quam istae. Homines insuper Corazaim et Bethsaidae arguit ob multitudinem signorum quae facta sunt apud illos et non conversi sunt; prae-*

*sertim vero Capharnaum, quae exaltatur usque ad caelum prae omnibus civitatibus et omnibus castellis in quos intraverat, ob multitudinem mirabilium et signorum diversorum, quae in ea fecerat et non est conversa . . .*

Sickenberger, Scholion 10, 12<sup>2</sup>, p. 190s: *μᾶλλον δὲ καὶ χεῖρω, ἐπειδὴ εἰς Σόδομα οὐκ ἀπεστάλησαν ἀπόστολοι. ἐὰν τοίνυν μὴ δῆξωνται ὑμᾶς τοὺς ἀποστόλους, χεῖρους ἔσονται οὗτοι ἐκείνων.*

Scholion 10, 13 lin. 4—5 p. 191: *ἐλέγχει τὰς Ἰουδαϊκὰς πόλεις.*

The Coptic is more explicit, but the word **ⲉⲗⲉⲓⲕⲏⲓ**, *arguit*, is enough to show the Greek source *ἐλέγχει*. Moreover the character of all the scholion is the same. Unity of tradition appears also for the detail of punishment in positive form, contrary to the Gospel text which presents it in negative form. And note: *αἱ δυνάμεις, τουτέστι τὰ σημεῖα* (Scholion 10, 13 lin. 3—4) and Coptic **ⲛⲏⲓⲱⲫⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲏⲓⲛⲓ** (p. 140, 3).

Luc. 10, 17.

Catena 140, 7: *Ne autem ex hoc alta cogitarent, dixit illis: 'Vidi Satanam cadentem de caelo sicut fulgur', vocans tenebram hic fulgur. Etenim ex densitate tenebrae nubium fieri solent fulgura.*

Sickenberger, Scholion 10, 18ss. lin. 12 p. 192: *μηδὲ μέγα φρονεῖτε . . .*

The Titus explanation is correct: to prevent the apostles thinking proudly of themselves, he said: It is I who have given you this power. The Coptic compiler does not seem to have understood the sense of Titus and gives an untenable explanation, but he had his text before him.

Luc. 10, 21.

Catena p. 140, 22: *Sicuti enim Pater dedit gloriam Filio, dicens: 'Glorificavi et iterum glorificabo', simili quoque modo fecit Filius, dicens: 'Confiteor tibi, Pater, Deus caeli et terrae', quia divinitas una est Trinitatis consubstantialis. 'Abscondisti haec, aī, sapientibus et prudentibus', qui sunt Pharisei et superbia impia Iudaeorum, 'et revelasti ea parvulis pueris', apostolis nempe et populo Gentium, qui parvuli prius erant in gnosi vera.*

Sickenberger, Scholion 10, 21, lin. 72—76: *λέγει τοίνυν ὁ υἱὸς . . . ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, τουτέστι δοξάζω σε. ὅταν δὲ ἀκούσης τοῦ πατρὸς ἀποκρινομένου τῷ μονογενεῖ· ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω,*

δρα ἀντίδοσιν δόξης υἱοῦ μὲν ὡς πρὸς πατέρα, πατρός δὲ ὡς πρὸς υἱόν.

The last Coptic words: *in gnosi vera*, ΓΝΩCIC Μ̄ΜΗΙ, are also an expression of Titus: *εἰ δέ τις τὴν ἀληθεστάτην ἔχει γνῶσιν*. (Sickenberger p. 195 lin. 70.) The concept of ἀντίδοσις in the reciprocal testimony of the Father and the Son is clear in both traditions, even if the Coptic compiler is far from theological exegesis to be found in the long Greek excerpt of Titus.

## The Latin Patristic Manuscripts of the British Museum

G. I. BONNER, London

In this paper, the "least of Rules, which we have written for beginners", I want to try to give some idea of the resources available to the student of Latin Patristics in the British Museum, including under the word "Latin" such translations of the Greek Fathers as are available. For some time past, I have been attempting to compile a check-list of B. M. Latin Patristic MSS., and now offer what I can best describe as a preliminary report. To employ an archaeological metaphor, the site has been well dug over, and we are beginning to find objects of interest. Unfortunately, this is only a beginning, and I am afraid that the comparatively slender stock of information I can at the moment provide, will afford little evidence of the toil required to unearth it.

It is, perhaps, surprising that more work has not been done on the very considerable collection of Patristic MSS. at Bloomsbury. One can, of course, refer to the Palaeographers — E. H. Zimmermann<sup>1</sup>, the authors of the *Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum*, and, most recently, to the great work of Professor E. A. Lowe, in whose second volume of the *Codices Latini Antiquiores* the oldest Museum MSS. are recorded. Palaeographers, however, are primarily concerned with the script, not the text, and it does not automatically follow that the older the MS., the more reliable as a textual source. In consequence, this aspect of manuscript study in the Museum appears to have been somewhat neglected since Karl Zange-meister published his *Bericht über die ... Durchforschung der Bibliotheken Englands*, on behalf of the CSEL, in 1877. Consi-

---

<sup>1</sup> Vorkarolingische Miniaturen (Berlin 1916).

dering that Zangemeister's report covered, not only the Museum, but all the other important depositories of England, it is remarkable how much material he listed. However, not only did he tend to limit his enquiry to manuscripts of an early date, but the mere passage of time has added many MSS. to the hundred or so he listed in the report, to which my compilation may serve as an Appendix<sup>1</sup>.

I have, so far, covered the MSS. of the works of Tertullian, Cyprian, Hilary, Ambrose, Jerome, Augustine, Orosius, Caesarius of Arles, and Gregory the Great, recording them on the basis of a separate entry for each particular treatise rather than for each particular MS. This method inevitably multiplies labour, for very few MSS. contain only one treatise, but it has the obvious advantage of revealing exactly how many copies we have of any particular work. From this, I hope, it will be possible to provide information, not only for the textual scholar, but also, on a wider plane, for the Medievalist, by giving him a picture of the sort of works which were most frequently being recopied during the Middle Ages, thereby contributing to the field of study inaugurated by Neil Ker in his *Medieval Libraries of Great Britain*.

This is, of course, a programme which must be pursued with caution. The survival of manuscripts has obviously been very much a matter of chance, and a little-read book may well outlive a popular and much-studied text. Fire, damp, neglect, usage, loss, and deliberate destruction have all played their part in depriving us for our heritage. But, bearing this in mind, we can also recognise the fact that the Museum collections, being very large, and acquired from a wide field of owners have, statistically speaking, a very good chance of being representative. This probability is confirmed if they tend to agree with general conclusions already reached in other fields. And here, I think we can say that they do.

---

<sup>1</sup> Heinrich Schenkl did not include the B. M. collections in his *Bibliotheca Patrum Latinorum Britannica*, (Vienna 1891—1908), referring the reader to Zangemeister and to the Catalogue of Ancient Manuscripts. See Schenkl, *op. cit.*, Heft I, pp. 2—3.

To start with: we should naturally expect to find many copies of the works of St. Augustine of Hippo, though we might not be prepared for the enormous quantity of Augustinian material available. While it would be an exaggeration to say that Augustine equals all the rest of the Fathers put together, there is no doubt at all that he vastly exceeds any other individual. At the opposite end of the scale, Tertullian, as we should again expect, is hardly represented at all. One 11th century MS. of the *Apology*<sup>1</sup>, one of the 15th cent.<sup>2</sup> and a miscellaneous collection of his works, also of the 15th cent.<sup>3</sup> — these, together with a copy of the *Apology* made not earlier than the 17th cent.<sup>4</sup>, are all I have been able to find, in the British Museum, of the writings of the brilliant, but suspect, inaugurator of Latin theology. By contrast, a large collection of MSS. of the works of St. Jerome are available. Of his Biblical translations, I will make no mention; if these were included, he would out-strip even Augustine. With his original works, Jerome comes second only to the Bishop of Hippo and, as today, so in times past, it is as a letter-writer that he is particularly esteemed, if the number of MSS. be any indication.

Gregory the Great is rather more sparsely represented. This is, perhaps, curious, in view of his great reputation throughout the Middle Ages. Nevertheless, copies of his three great works, the *Pastoral Cure*, the *Moralia in Job*, and the *Dialogues* are to be found. Three fragments of the *Moralia* date from the 8th century, (Add. MSS. 11878, 24143 and 31031), and another from the 10th, (Add. MS. 30055, f. 114). A copy of the *Pastoral Cure*, not counting the blackened fragments which are all that remain of the 9th cent. Old English translation, Cotton MS. Tiberius B. XI, can be found for every century from the 11th to the 15th<sup>5</sup>. The

---

<sup>1</sup> Royal MS. 5 F. XVIII, ff. 1—29.

<sup>2</sup> Add. MS. 21187.

<sup>3</sup> Add. MS. 16901.

<sup>4</sup> Lansdowne MS. 336.

<sup>5</sup> These include Add. MS. 15724 (11th); Royal 5 E. II (12th); Royal 5 E. XII (13th); Royal 10 A. IX (14th); Egerton 832 (15th) (Excerpts).

*Dialogues* are, if anything, even better represented<sup>1</sup>, and include a copy of the Greek translation<sup>2</sup>.

A fact which can hardly escape notice, is the enormous popularity of any work about whose credentials modern scholarship is disposed to be sceptical. Two treatises whose titles have again and again come to my notice are the *Conflict of the Virtues and the Vices*, and the *de Duodecim Abusivis huius Saeculi*. Of the latter, which has been assigned among others, to Origen, St. Cyprian and St. Augustine, I have listed fourteen examples<sup>3</sup>, while of the former, ascribed variously to St. Ambrose, St. Augustine, St. Leo, St. Gregory the Great and St. Isidore of Seville, I have recorded eighteen MSS., and am by no means confident that none has slipped through my net<sup>4</sup>. Just why these two jejune and unattractive treatises should have had such popularity is not easy to see, unless we ascribe it to the taste which the Middle Ages seem to have had for sermonizing, however tedious. The fact remains, that we have more copies of them in the Museum, than we have of the *Confessions*<sup>5</sup>, though it may be objected that the comparison is hardly fair, in view of the much greater length of St. Augustine's masterpiece.

I am not able, at this stage, to say anything about the grouping of the MSS. in terms of age. For obvious reasons, one ex-

<sup>1</sup> These include the O. E. version, Cotton Otho C. I, destroyed by fire, except for a few fragments, in 1761, (10th); Add. MS. 30854 (10th); Add. 16412 (11th); Add. 29630 (12th); Add. 16606 (12th), Burney 319 (14th); Burney 320 (15th).

<sup>2</sup> Harley MS. 263.

<sup>3</sup> Royal MSS. 5 C. V; 5 D. X; 5 F. X; 6 B. XIII; 8 F. XIV; 10 A. IX; 11 B. VII; 12 B. XVIII; 12 D. XV; Harley MSS. 3027 and 3108; Add. MS. 22041; Arundel MS. 47 and Burney MS. 356. Cf. Hartel's note to his edition of St. Cyprian, CSEL, Vol. III, Pars III, p. LXIV: "*Ex innumeris eius codicibus elegi vetustiores.*"

<sup>4</sup> Royal MSS. 5 A. I; 5 A. VII; 5 A. XII; 5 B. XV; 5 C. VI; 5 E. XIV; 7 D. XXVI; 8 A. VI; 8 F. IV; Harley MSS. 3067 and 3923; Sloane MS. 1613; Add. MSS. 15749; 24641; 34139; 40165 B; Burney MSS. 293 and 356. Pope Leo IX and Ambrose Aupertius are also claimed as authors.

<sup>5</sup> 11 MSS: Royal 5 B. XIV, Harl. 3004, Add. 17287, Royal 5 B. XVI (12th); Harl. 3080 (13th); Royal 5 C. V (13/14); Add. 16588, 14778 (14th); Add. 21065, Burn. 289, Harl. 3087 (15th).

pects the pre-10th cent. MSS. to be few and far between, but, while I was compiling the list, I had a feeling that, among the MSS. of the later Middle Ages, the 14th century was relatively thinly represented. With this hare once started, it was all too tempting to indulge in explanatory speculation; to think of clerical mortality in England as a result of the Black Death; of the dislocations of life in France, due to the Hundred Years War, and so on. Unfortunately, renewed examination of my lists makes me wonder whether the 14th century is, in fact, so poorly represented, after all. So on this tricky theme, I shall say nothing<sup>1</sup>.

It would be out of place if I concluded without saying a few words about the very oldest of the Museum MSS., which have a special interest by reason of their age. Here, pride of place for antiquity must be given to the 4th century fragments of St. Cyprian's letters, Add. MS. 40165 A, ff. 1—5. They have been noted by Professor Lowe, in his *Codices Latini Antiquiores*, (Vol. 2, No. 178), where it is suggested, that they may be the product of an African or an Italian scriptorium. If the African hypothesis be correct, a special charm attaches to these works of the great martyr-bishop of Carthage, for they could have been handled by St. Augustine himself. But we would do well to remember the opinion of the learned editors of the *Tablettes Albertini* — the wooden tablets of the Vandel epoch, found near Tébessa, on the borders of Algeria and Tunisia in 1928, and published in 1952: "Non moins que les arguments paléographiques, l'appartenance africaine [de l'auteur]...semble avoir impressionné les critiques qui se sont penchés sur ces manuscrits"<sup>2</sup>. It would, therefore, be imprudent to allow a natural desire that this manu-

<sup>1</sup> However, conversations with my colleagues, Dr. G. R. C. Davis and Mr. T. J. Brown, about the fields of MS. study in which they are respectively interested, has made me feel that this hypothesis may, in fact, not be so rash as I thought. There is a decided paucity of English MSS., both in the field of illuminated work and Chartularies in the 14th century. In the case of Chartularies, of course, this could be explained as a natural reaction after the spate produced at the beginning of the century, under the spur of the great Edwardian statutes, Mortmain, *Quia Emptores*, etc. Still, I find the general fact reassuring.

<sup>2</sup> *Tablettes Albertini*, Paris 1952, p. 20.

script should be African to sway our judgement. All we can safely say is, that our oldest Latin Patristic MS. may have originated in the homeland of its author.

Next in order or age come two Latin translations of Greek Fathers, both dated to the 7th century — Mutianus' translation of St. John Chrysostom, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, (Add. MS. 43460, ff. 1—111), and Origen, *Homiliae de Visionibus Balaam et Balac*, translated by Rufinus, (Burney MS. 340). Of these, the Chrysostom is the lower script of a palimpsest, of which the upper is an 8/9th cent. text of St. Augustine, *de Vera Religione*, and cannot be adequately examined without doing irretrievable harm to the Augustinian treatise<sup>1</sup>. The Origen, however, the work of a French scribe, written in beautifully clear uncials, probably at Corbie<sup>2</sup>, is a pleasure to read.

Of great interest as a manuscript, though the same cannot be said of the content of the text, is Egerton 874 — a 9th cent. copy of the *Expositio in Apocalypsim*, long attributed to St. Augustine, but now identified, thanks to the labours of Dom Germain Morin, as the work of Caesarius of Arles<sup>3</sup>. This is one of the four MSS. employed by Morin for his edition of the *Expositio*, the others including the Bodleian MS. Hatton 30 (10th cent.). The Museum MS. was examined by Zangemeister, who did not question its Augustinian attribution<sup>4</sup>, and by the late Professor Souter, who was interested in other matters<sup>5</sup>. It was left to Dom Morin to establish the author's identity, though he himself, as he generously admits, was anticipated in this by the 18th cent. French scholar, the Abbé Morel<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> See the article on the subject by E. A. Lowe in the *Journal of Theological Studies*, XXIX (1928) pp. 29ff. That the MS. was a palimpsest was first noticed by Dr. E. G. Millar. For details, see Lowe's article.

<sup>2</sup> Lowe, *Cod. Lat. Ant.*, II, No. 182.

<sup>3</sup> D. G. Morin in *Rev. Bened.*, Vol. 45 (Jan. 1933) pp. 43—61.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 36.

<sup>5</sup> *JTS*, XIV (1913) pp. 339, 578. Souter was, however, fully aware of the identity of the author, having been told by Dom Morin, *op. cit.*, p. 338.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 14ff.

Of genuine works by Augustine, a certain number exist among the oldest MSS. of the British Museum collections, though, from the point of view of an admirer of that Father, the number is disappointingly small. A fragment of the *Soliloquies*, and certain prayers ascribed to him are to be found in MS. Royal 2 A. XX, ff. 23, 24b, 47b, which Sir George Warner and J. P. Gilson assigned to the 8th century. A portion of the *de Consensu Evangelistarum*, Book III, is to be found in another 8th cent. work — the Anglo-Saxon cursive miniscule, MS. Cotton Cleopatra A. III. The first complete text is that of the *Enchiridion ad Laurentium*, in Harley 3034; which Zangemeister dated as 8/9th cent.<sup>1</sup>, but which H. Thoma, more recently, regards as only 9th cent.<sup>2</sup> Certain of Augustine's sermons occur in Add. MS. 29972 (8th cent.), while the 9th cent. MS. Harley 3039 gives the treatises *de Genesi contra Manichaeos*, *Contra Epistolam Fundamenti Manichaeorum*, and the *Contra Academicos*.

I have mentioned the three 8th cent. fragments of St. Gregory the Great's *Moralia*, (Add. MSS. 11878, 24143 and 31031). Of more doubtful orthodoxy, but of almost equal historical interest, are the Commentaries of Theodore of Mopsuestia on the Epistles of St. Paul, to be found in the 8/9th cent. MS. Harley 3063, together with the Commentaries of the writer known to history as "the Ambrosiaster" on the second Epistle to the Corinthians.

St. Ambrose himself has but little place in the Museum collections. There is no MS. of his works earlier than the 8/9th cent. MS. Add. 14791, which contains his Homilies on the Gospels. Jerome, however, is represented by the 8th cent. MSS. of the *de Viris Illustribus* and the *Vita S. Pauli Monachi*, (Cotton MS. Caligula A. XV), and of Books XIV—XVIII of the *Commentary on Isaiah*, (Egerton MS. 2831), and by the 9th cent. MSS. of his *Chronicle*, (Harley 5251), his *Commentary on Daniel*, (Add. 36668), and the treatise ascribed to him on the nativity of the Virgin Mary, (Add. 11880) — this last MS., incidently, being

<sup>1</sup> Op. cit., p. 14.

<sup>2</sup> Altdeutsches aus Londoner Handschriften, (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Band 73, 1951), pp. 265—267.

the one in which J. Armitage Robinson discovered the earliest text of the *Acts of the Scillitan Saints*.

I hope that this brief survey has given some idea of the resources of the Museum. I am only too well aware that it is but a bare outline. However, the real fact is, that I have managed to get together a card index, which does contrive to cover the greater Latin Fathers, and which I hope to extend to cover the range of the authors included in the CSEL. In the meantime, I shall be happy to place it at the disposal of any scholar who finds himself in the Museum, and thinks it might be of some assistance.

## A New Fragment of Ignatius' *Ad Polycarpum*

J. H. CREHAN, Chipping Norton

A monastic codex in the Laurentian Library at Florence preserves the new fragment. It is a large work of the fourteenth century (Pluteus VI, cod. 4) comprising now some 322 folios. It is a gathering of extracts from the Scriptures and the Fathers of the Church on all topics that might concern the Rule of life to be followed by monks. Several similar works are known<sup>1</sup>, one of them being dated to the reign of Constantine Ducas (1059—1067), their motive being to save something of the sacred inheritance of antiquity from the treasures of the monastic library should it become necessary to take to flight before the advance of hostile heathen forces. Our codex belonged to one Arlenios who wrote his name at the foot of the first page but who is otherwise unknown. The Ignatian extract occurs at page 28 and is chosen to illustrate the Christian duty towards slaves. Bandini in his catalogue of the Greek MSS of the Laurentiana (Florence 1764, p. 99) gives a detailed account of the contents of this codex without noting that this fragment runs on beyond the ordinary text of the fourth section of Ignatius' *Ad Polycarpum*. It was the vigilance of Fr. Hofmann S. J., of the Oriental Institute at Rome, which brought it to light. He was going through the codex for some of its later extracts and noticed this in passing. He was kind enough to put it at my disposal, with the hope that I would collate his transcript with the original and make it public. This I was able to do and the result is now available.

---

<sup>1</sup> A similar MS is cod. Palat. Graec. 258 at the Vatican, which contains the work of Paul the Monk entitled *Collectio sacrorum praeceptorum*. Montfaucon edited the Prologue from one of these collections.

The extract begins with a sentence which is part of the existing text of Ignatius and then breaks new ground. It runs as follows:

τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου πρὸς Πολύκαρπον ἐπίσκοπον Σμύρνης.

Δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φνισιούσθωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας τύχωσι παρὰ τοῦ θεοῦ. μὴ αἰρείσθωσαν ἐκ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὐρεθῶσιν ἐπιθυμίας.

- 5 "Οσοι δὲ ὑπὸ ζυγὸν ὄντες δοῦλοι ταῖς ἀδελφότησι προσφύγωσι, νονητηθέντας αὐτοὺς καὶ βελτιωθέντας ἀποπέμπεσθαι χρὴ τοῖς δεσπόταις καθ' ὁμοίωσιν τοῦ μακαρίου Παύλου, δς τὸν Ὁνήσιμον γεννήσας διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἀνέπεμψεν τῷ Φιλήμωνι, τὸν μὲν πληροφορήσας ὅτι ὁ ζυγὸς τῆς δουλείας εὐαρέστως τῷ κυρίῳ κατ-
- 10 ορθούμενος, βασιλείας οὐρανῶν ἄξιον καθίστησι, τὸν δὲ παρακαλέσας οὐ μόνον ἀνιέναι τὴν κατ' αὐτοῦ ἀπειλήν, μεμνημένον τοῦ ἀληθινοῦ κυρίου εἰπόντος· ἐὰν ἀφῇτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ πα-
- 15 ραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ χρηστοτέραν ἔχειν πρὸς αὐτὸν τὴν διάθεσιν τῷ γράψαι· τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἐπέχῃς οὐκ ἔτι ὥς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον ἀδελφὸν ἀγαπητόν. εἰ μέντοι κακὸς ὁ δεσπότης τύχοι, παράνομόν τι ἐπιτάσσων, καὶ πρὸς παράβασιν ἐντολῆς τοῦ ἀληθινοῦ δεσπότη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸν δοῦλον
- 20 βιαζόμενος, ἀγωνίζεσθαι χρὴ ὅπως μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ βλασφημηθῇ διὰ τὸν δοῦλον ἐκείνον ποιήσαντά τι ὃ μὴ ἀρέσκει θεῷ. καταρθούται δὲ ὁ ἀγὼν ἢ ἐν τῷ τὸν δοῦλον καταρτισθῆναι πρὸς ὑπομονὴν τῶν ἐπερχομένων αὐτῷ παθημάτων ἢ ἐν τῷ τοὺς ὑποδεξαμένους ἀναδέξασθαι ὥς ἀρέσκει θεῷ τοὺς ὑπὲρ τοῦ ἐπαγομένου
- 25 αὐτοῖς πειρασμούς.

This fragment was known to but not used by Bishop Pearson, who mentions it in his *S. Ignatii Epistulae genuinae*, Oxford 1709, p. 29, in these words: *Totam hanc sententiam ipsissimis verbis exscripsit Auctor incertus in libro qui exstat in Bibl. Medicea, scamno 6. numero 4. cui titulus est „Expositio praeceptorum Christi“: qui sic habet fol. 18 τοῦ ἁγίου . . . usque ad ἐπιθυμίας.* Pearson's informant must have examined the codex somewhat

hurriedly, for the page in question is certainly 28 and has no trace of having once borne the number 18, though it does carry the figure 27 crossed out. The second paragraph is not noticed at all by Pearson.

The text presented in the first paragraph of the fragment has three entirely new readings, the presence of the article with *θεοῦ* in line 2, the form *αἰρείσθωσαν* and the preposition *ἐκ* before the words *τοῦ κοινοῦ* (l. 3). It twice agrees with Lightfoot's  $g_3$  against G, over the omission in line 1 and the inversion of *τύχῳσι*, but parts company with  $g_3$  when that MS makes the freedom come not from the common fund but from the Lord. It thus presents a text which while not being definitely allied to the general type of the forger's text is not simply based upon G. As this new fragment probably goes back to a Byzantine MS of about 1060, it helps to establish the fact — already adumbrated by the papyrus of *Smyrneans* in Berlin — that in the days when the Mediceus G was transcribed the text of Ignatius was by no means established in the form of a *textus receptus*.

The second paragraph of the fragment has been traced, almost verbatim, by the Rev. K. J. Woollcombe who was present at the first reading of this paper, in the *Regulae fusius tractatae* of Basil (PG 31, 948), but in view of the ascription of the whole fragment to Ignatius by the MS it may not be without use to see whether in fact Basil's Rule had derived this piece of casuistry from some earlier source. Monastic founders are not always pioneers in everything.

There is no word or phrase in the extract which cannot be matched from the Apostolic Fathers, except the word *διάθεσις*, which is however common in the Greek of the time, from Plato and the medical writers onwards. Of some twenty salient words and phrases about ten can be found in the genuine Epistles of Ignatius, among these being the word *ἀληθινός* which Ignatius uses five times — in apparent imitation of St. John's gospel — and which comes twice in the extract. Another curiously Ignatian word is *πληροφορήσας* which is rendered by the Latin version of *Smyrneans* and *Philadelphians* as *certificati*. The same meaning fits exactly its use here.

The extract begins with a sentence which is part of the existing text of Ignatius and then breaks new ground. It runs as follows:

τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου πρὸς Πολύκαρπον ἐπίσκοπον Σμύρνης.

Δούλους καὶ δοῦλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιοῦσθωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας τύχωσι παρὰ τοῦ θεοῦ. μὴ αἰρεῖσθωσαν ἐκ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὐρεθῶσιν ἐπιθυμίας.

- 5 "Ὅσοι δὲ ὑπὸ ζυγὸν ὄντες δοῦλοι ταῖς ἀδελφότησι προσφύγωσι, νοσητεθéntας αὐτοὺς καὶ βελτιωθέντας ἀποπέμπεσθαι χρὴ τοῖς δεσπótαις κατ' ὁμολώσιν τοῦ μακαρίου Παύλου, ὃς τὸν Ὁγήσιμον γεννήσας διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἀνέπεμψεν τῷ Φιλήμωνι, τὸν μὲν πληροφορήσας ὅτι ὁ ζυγὸς τῆς δουλείας εὐαρέστως τῷ κυρίῳ κατ-
- 10 ορθούμενος, βασιλείας οὐρανῶν ἄξιον καθίστησι, τὸν δὲ παρακαλέσας οὐ μόνον ἀνιέναι τὴν κατ' αὐτοῦ ἀπειλήν, μεμνημένον τοῦ ἀληθινοῦ κυρίου εἰπόντος· εἰ ἂν ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ χρηστοτέραν ἔχειν πρὸς αὐτόν
- 15 τὴν διάθεσιν τῷ γράφαι· τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἐπέχῃς οὐκ ἔτι ὥς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον ἀδελφὸν ἀγαπητόν. εἰ μέντοι κακὸς ὁ δεσπότης τύχοι, παράνομόν τι ἐπιτάσσων, καὶ πρὸς παρὰβασιν ἐντολῆς τοῦ ἀληθινοῦ δεσπότη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸν δοῦλον
- 20 βιαζόμενος, ἀγωνίζεσθαι χρὴ ὅπως μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ βλασφημηθῇ διὰ τὸν δοῦλον ἐκεῖνον ποιήσαντά τι ὃ μὴ ἀρέσκει θεῷ. κατορθοῦται δὲ ὁ ἀγὼν ἢ ἐν τῷ τὸν δοῦλον καταρτισθῆναι πρὸς ὑπομονὴν τῶν ἐπερχομένων αὐτῷ παθημάτων ἢ ἐν τῷ τοὺς ὑποδεξαμένους ἀναδέξασθαι ὥς ἀρέσκει θεῷ τοὺς ὑπὲρ τοῦ ἐπαγομένου
- 25 αὐτοῖς πειρασμούς.

This fragment was known to but not used by Bishop Pearson, who mentions it in his *S. Ignatii Epistolae genuinae*, Oxford 1709, p. 29, in these words: *Totam hanc sententiam ipsissimis verbis exscripsit Auctor incertus in libro qui exstat in Bibl. Medicea, scamno 6. numero 4. cui titulus est „Expositio praeceptorum Christi“: qui sic habet fol. 18 τοῦ ἁγίου . . . usque ad ἐπιθυμίας.* Pearson's informant must have examined the codex somewhat

hurriedly, for the page in question is certainly 28 and has no trace of having once borne the number 18, though it does carry the figure 27 crossed out. The second paragraph is not noticed at all by Pearson.

The text presented in the first paragraph of the fragment has three entirely new readings, the presence of the article with *θεοῦ* in line 2, the form *αἰρεῖσθωσαν* and the preposition *ἐκ* before the words *τοῦ κοινοῦ* (l. 3). It twice agrees with Lightfoot's  $g_3$  against G, over the omission in line 1 and the inversion of *τύχῳσι*, but parts company with  $g_3$  when that MS makes the freedom come not from the common fund but from the Lord. It thus presents a text which while not being definitely allied to the general type of the forger's text is not simply based upon G. As this new fragment probably goes back to a Byzantine MS of about 1060, it helps to establish the fact — already adumbrated by the papyrus of *Smyrneans* in Berlin — that in the days when the Mediceus G was transcribed the text of Ignatius was by no means established in the form of a *textus receptus*.

The second paragraph of the fragment has been traced, almost verbatim, by the Rev. K. J. Woolcombe who was present at the first reading of this paper, in the *Regulae fusius tractatae* of Basil (PG 31, 948), but in view of the ascription of the whole fragment to Ignatius by the MS it may not be without use to see whether in fact Basil's Rule had derived this piece of casuistry from some earlier source. Monastic founders are not always pioneers in everything.

There is no word or phrase in the extract which cannot be matched from the Apostolic Fathers, except the word *διάθεσις*, which is however common in the Greek of the time, from Plato and the medical writers onwards. Of some twenty salient words and phrases about ten can be found in the genuine Epistles of Ignatius, among these being the word *ἀληθινός* which Ignatius uses five times — in apparent imitation of St. John's gospel — and which comes twice in the extract. Another curiously Ignatian word is *πληροφορήσας* which is rendered by the Latin version of *Smyrneans* and *Philadelphians* as *certificati*. The same meaning fits exactly its use here.

It may be thought that Ignatius would never endure a period of some twelve lines of print, as his sentences are always short in the genuine Epistles. If however one looks at *Eph.* 20 it will be found that he could write a sentence that fills twelve lines of print without having citations from the NT to help him out. The particle *μέντοι* is never used by Ignatius in his genuine letters, but he was fond of the *μέν/δέ* construction and from the nature of things it is not to be expected that Ignatius should write in a balanced way when he is under such stress. When however he turns his mind to a case of conscience about runaway slaves, he gives more careful advice to Polycarp, knowing that he is likely to be quoted and that his words will be acted upon, and therefore he drafts his sentence with more care. Such might be the defence of the extract against the charge that it is not in the usual style of Ignatius and that it lacks his pithiness and his outlandish metaphors.

The NT citations are not found elsewhere in Ignatius; indeed the citation of Philemon is unique. Apart from a doubtful glance at Philemon 20 in *Eph.* 2.2, there are no citations of Philemon in the Apostolic Fathers, nor yet in the Apologists. The reminiscence of I Cor. 4.15 in the ninth line of the extract does but illustrate what was said of Ignatius long ago, that he seems to have known that epistle by heart<sup>1</sup>. The reading of Mt. 6.14 given in the extract is in agreement with L 13 471 892<sup>ms</sup> 1093 1604 c ff<sup>1</sup> g<sup>1</sup> l m aur vg boh aeth, and with citations in Augustine (*ep.* 153, 13) and Faustus *serm.* IV. 3. This grouping does not throw much light on the possible provenance of the original from which our extract was copied. On the other hand the reading *ἐπέχης* for *ἀπέχης* in the Philemon passage seems to be without parallel. If *ἐπέχω* can be taken as a strengthened form of *έχω*, as lexicographers now desire<sup>2</sup>, then this new reading will help to account for the difficult phrase in Phil. 2.16 *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες*. The verse of Isaias (52.5) which is incorporated into the remarks about the forcing

<sup>1</sup> The NT in the Apostolic Fathers, Oxford 1905, p. 67.

<sup>2</sup> See Moulton and Milligan, Vocabulary of NT Greek, s. v.; Kittel does not deal with *ἐπέχω* at all.

of the slave is also cited by Ignatius in *Trall.* 8.2. The genuine epistles are sparing of citations from the OT, having but six in all, from three books, Psalms, Proverbs and Isaias. That one of these should reappear in our extract is a point in favour of its being genuine, for the forger was lavish in his use of OT passages in the additions he made to the genuine letters; he managed to quote twenty two books of the OT, most of them several times, in the course of his work, but nothing of the kind is to be found in our extract.

The date of the extract must be placed before the year 397, for the imperial constitution of that year (*Cod. Th.* IX. 45. 2) makes it clear that Christian sanctuaries were legally recognized and that slaves who fled to them were protected. The demand of the Council of Carthage in 399 (Mansi III. 750) was that envoys should go to Rome to ask the civil power for an official acknowledgement of the right of sanctuary (*ut pro confugientibus ad ecclesiam quocunque reatu involutis legem de gloriosissimis principibus mereantur ne quis eos audeat abstrahere*). This demand, obviously seeking to make explicit and beyond cavil what the recent constitution had implied, shows that the right had been for some time unofficially used and was now being consolidated. Indeed it is likely that from the time of Constantine himself some of the Christian churches had claimed a right of sanctuary, if only by inheritance from the pagan temples out of which their churches had been formed. One of these, in the Canopus district of Alexandria, is attested at a later date (Mansi VI. 1025, of the time of Chalcedon) as having such a right of sanctuary. Hence it would not be easy to explain the composition of such an extract by a forger in the second half of the fourth century, which is precisely the epoch when the forger who added so much to the genuine letters of Ignatius was at work.

Is it possible to come nearer to the time at which Ignatius was himself alive? There is a laconic remark in the life of Hadrian (SHA *Hadr.* 18.8) to the effect that he forbade the sale of slaves for immoral purposes: *Lenoni et lanistae servum vel ancillam vendi vetuit causa non praestita*. This final clause may mean that Hadrian had established certain conditions which had to be

fulfilled before the sale could be allowed, or it may simply mean that the owner was only allowed to take so dire a step when he had been given serious provocation. At all events, it might be argued, if our extract had been composed after the legislation of Hadrian, there would be a possibility of saying that the Christian community, before taking the risk of harbouring the runaway who was being forced to do what was sinful, should bring him to the magistrate to invoke the protection of Hadrian's law, for the chief ways, pagan sacrifice apart, in which a slave might be forced to do what was sinful would be found in the amphitheatre and the brothel.

Harbouring of runaway slaves was certainly punished with severity in the second century. Our principal evidence for this, a letter from Egypt (Pap. Oxyrhyn. 1422 of 128 A. D.), tells how a man who is wanted for the crime of *ὑποδοχή* or "receiving" a slave, has himself taken to flight to escape punishment. The word used by the extract *ὑποδεξαμένους* seems to be a precise hint that this was what the Christian community would be liable to. That they should try to avoid a situation in which they would have no choice but to harbour the slave and thus become liable to sore trials and tribulations is only natural, and is what one finds in the rules for the acceptance of catechumens given in Hippolytus *Traditio apostolica* (16.5) "If his master was an idolator, they shall hear from him and they shall know if it was with permission of his master (that he came), that there be not scandal"<sup>1</sup>.

The next move after the reception of the slave into the Church would be for him to find that in the service of his master he was being forced to blaspheme the name of God; he would then flee to the Christians and they would have to prepare for a charge of "receiving" if they could not harden the slave and reconcile him to taking his punishment. Hence it was better to avoid admitting a man or woman who would cause such a situation to arise. It certainly looks as if Hippolytus was aware of rules for

---

<sup>1</sup> So the Ethiopic version. The Coptic shows that the word here translated "scandal" was *βλασφημία*.

the conduct of the Christian community which resembled those set forth in the fragment.

In the Council of Gangra (*canon* 3, from c. 340 A.D.) it was enacted that if anyone taught a slave to despise his master and to desert his service rather than to give him loyal and reverent service he was to be anathema. This rule, which is copied in a later council of Braga (Mansi IX. 855), might be urged against the authenticity of our fragment. Here one cannot see any loophole left for the slave. It is not envisaged that the Christian community could ever become liable to receive the slave lest some worse thing befall. But, here, as in so much else in the legislation of this council, there does seem to be a desire to retrench upon an earlier laxity or liberality of view.

The same hardening of view can be found in the *Canons* of Hippolytus<sup>1</sup> which date from the end of the fourth century. Here the slave is to be told that if he cannot persuade his idolatrous master to let him become a Christian there is nothing that can be done about it; he is to wait and if he die before his chance come then he will not be separated from the body of Christians in death.

The forger of the additions to the genuine letters of Ignatius only once addressed himself to the question of slaves. In his letter to the Antiochenes (c. 10) he makes Ignatius say to slaves: "Do not anger your masters in anything in order not to become the cause of irremediable ills to yourselves". This is the same hard doctrine which was being put forward elsewhere at the end of the fourth century; at an earlier stage it would have seemed ungenerous to take such a line with slaves, when the Church was still in its first fervour and fresh with the blood of martyrs. A similar change can be noticed in Roman law; whereas the Code of Theodosius allowed slaves to take sanctuary at Christian churches for all crimes, Justinian limited this right by excluding cases of murder, rape, public debt and slavery (*Cod. Iust.* I. 12, *Nov.* 17. 7).

---

<sup>1</sup> In Achelis's version this is: *Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit quod christianus est. Quodsi moritur necdum ad donum admissus, a cetero grege ne separetur* (TU VI, 4, p. 76).

To sum up this inquiry into the evidence for the existence of this text about the treatment of slaves prior to its being quoted by Basil: it must first be said that the law of Hadrian is inconclusive as a means of dating the text, for the iniquity of masters (in the eyes of Christians) might be precisely in the matter of their exacting some participation in pagan worship and this would not be touched by Hadrian's law at all; hence it could not often be expected that Christians could invoke Hadrian's law in defence of a slave who had fled to them.

The second test, which by relating the new fragment to the regulations in Hippolytus sought to place it before them, depends for its value on the date assigned to that part of the *Traditio apostolica*. Unfortunately this part is extant only in Ethiopic, Coptic and Arabic versions, and by its very nature it was exposed to constant "bringing-up-to-date" as the circumstances of the time changed. Moreover the Ethiopic version cannot in any case be earlier than the conversion of Ethiopia by the disciples of Athanasius, and cannot in this matter be a safe guide to the third century or earlier. It may represent Egyptian practice of the fourth. The Coptic and Arabic version are still more remote from what Hippolytus may be thought to have written on this subject. This test, then, would not give reliable indication that the fragment was written before 300, but it would make it inconvenient to regard it as a first-time effort by Basil himself.

Basil learnt his monasticism from Eustathius of Sebaste somewhere about 358 A.D. If this ruling about slaves had been appealed to and circulated by Eustathius, it would be very easy to understand why the Council of Gangra — which had in view a certain Eustathius, generally supposed to be this one — should have put out a canon about slaves and masters, calling anathema upon any slave at all who deserted his master. The Council seems to have been legislating against someone who had said that slaves on certain occasions could desert—as this fragment does—and it would therefore seem reasonable to suppose that our fragment had been handed on to Basil from Eustathius.

The verbal differences which exist between the text of the fragment and the text of Basil confirm this supposition, for Basil's text requires that several impious things be enjoined by the master before the slave can take action (*παράνομά τινα*) while the fragment is content with one. It is an obvious way to restrict permissive legislation to make it applicable not after one event but after a series of similar events, and in the middle of the fourth century (for the time of the Council of Gangra cannot be fixed with more certainty) there was some tightening-up in contrast with a more liberal time preceding. Certainly the Council of Sardica (*can.* 5, Turner, p. 464) states that people were often finding sanctuary in churches—even though as yet there was no legal right—and that when they did so it was right to send a petition to the emperor for their pardon. There is no mention here of the community having to face trials on their account, and it would seem that one must look to a time before Sardica (342) for the conditions which would justify the language of our fragment. In Basil's version of it this last sentence has been somewhat elaborated, with the addition of another scripture passage, as if it was not then properly understood in its simple injunction to prepare for the worst. This is again a sign that the time of origin of the ruling must be prior to the time at which Basil was making up his rule.

A claim that the passage was from the first meant to guide monastic communities rather than the faithful as a whole might be derived from the use of *ἀδελφότησι* in the plural ("brotherhoods"), for it is the monastic practice to refer to themselves in this way. But the word comes into Christian use in I Peter 5. 9, a passage whose ambiguity of phrase could readily lead to the idea that each Christian community was a brotherhood, and thence to the application of the word to communities of monks. In fact Constantine used it (if the speech is really his) of the group of Fathers assembled at Nicaea (Gelasius, *Hist. eccl.* II 7. 39), and it would seem that the word could be used of any group of Christians at all. This claim being disposed of, one may come to the tentative conclusion that this piece of

guidance about slaves comes from some legislator of the later third century, from an age when there were known to the Christians such legislative works as the *Didascalia Apostolorum*, in which attempts were made to give guidance in their cases of conscience. That it should have been put under the patronage of Ignatius need not surprise us, for Ignatius did in fact speak of slaves when writing to Polycarp, and more illustrious patronage had been claimed for other pieces of legislation. The *Didascalia* (Connolly, pp. 111—114) indicates that there was plenty of litigation between Christians, for which some definite laws must have been in existence, and occasionally a trace of one of them is found, as in Athenagoras (*Legatio* 32. 3) who is aware of some law now lost about the kiss in the liturgy. Even though so little remains of this legislation, it is clear that the Christians did not survive for three centuries by acting on what they found in Scripture or what their hearts dictated at the moment.

## Notes on the Text of Tertullian *de Resurrectione Mortuorum*

E. EVANS, Hellifield Vicarage

It was my original intention to ask, in a very tentative way and in the hope of candid criticism, whether the Troyes MS of this and four other treatises does not represent an edited text. Certainly the editing could not have been done by the actual copyist: he does not seem to have been competent for such a task. My suggestion would have been that the editing was done by the fifth- or sixth-century scholar who first collected these treatises. If this were so, we should begin to suspect that all the existing collections had also in their day passed through an editor's hands, and we might be reduced (in some cases) to more subjective methods of guessing, rather than ascertaining, which, if any, of several variants comes from the author's hand — a developement which one would regret.

But I find that I have neither the materials on which to construct such a thesis, nor the skill to make use of them. So that, as Dr Borleffs has, of his great kindness, sent me an advance copy of his text of *De Resurrectione Mortuorum*, I propose to express my gratitude by considering a few places where I suggest the Troyes reading could be improved on, mentioning also some others where it is unquestionably right.

vi. 6 *Phidiae manus Iovem Olympium ex ebore molitur, et adoratur, nec iam bestiae et quidem insulsissimae deus est sed summum saeculi numen, non quia elephante sed quia Phidias tantus.*

This is Oehler's text, and it has good MS support (MPX): *deus* is evidently a mistake for *dens*, and I thought it was a misprint; but the Luxemburg MS has it, so perhaps it was deliberate: in any case it makes nonsense. Dr Borleffs, following

T and Gelenius, reads *molitae adorantur*, thus making Phidias' hands bear the double sense of (1) his hands, with *molitae*, and (2) his handiwork, with *adorantur*. It is true that *manus*, in the singular, can be used for handiwork—Martial IV 39, *Praxitelis manum Scopaeque*—and in any case Jupiter Olympius was one single piece of work. I suggest also that the change from plural to singular makes a more awkward sentence than Tertullian is accustomed to write and that we should retain *molitur et adoratur*, and take *manus* as singular, and meaning first 'hand', and then 'handiwork'.

VIII. 2 *adeo caro salutis est cardo: de qua cum anima deo allegitur ipsa est quae efficit ut anima allegi possit.*

So Oehler, following Rhenanus. T has *a deo* for *deo*, and another *a deo* after *possit*, both of which Dr Borleffs accepts. The real difficulty is with *allegitur . . . allegi*, which appear to be conjectures by Rhenanus: the MSS have impossible words, except that X has *alligatur* and T has *eligi*. Apparently the copyists did not understand the sentence. But there is a certain tautology in the repetition of the same word, and (if Rhenanus' conjecture is correct) an unwonted failure on Tertullian's part to work his common trick of playing on two similar words so as to make a further developement of meaning. Moreover it is not primarily true that the soul is selected by, or elected for, God by means of, or for the sake of, the flesh: it is however true, as Tertullian repeats later, that by the baptism of the flesh the soul is brought into contact or union with God, and thus has its election made into a fact. (Tertullian, one may add, is not speaking of election in the Pauline or Augustinian sense). Mesnart reads *deo alligatur*, which appears in X: this could be a conjecture, but I suggest that even so it may be a sound one — 'the soul is united to God through the flesh as intermediary'. And seeing that *a deo* has now disappeared from the middle of the sentence there is room for it at the end, and I suggest that T is right. T may also be right with *eligi*, which refers to election, recruitment, or enrollment: *allegi* would mean 'be sent out on commission' or something of the kind.

XXIX. 15 = *Ezekiel XXXVII. 14: et cognoscetis quod ego dominus locutus sum et fecerim, dicit dominus.*

So TMX, and Dr Borleffs agrees: P has *locutus sim*. Here, in spite of first impressions, it seems that TMX are right. At XXX. 10, in an explanation of this clause, T again has *locutus sum*, this time as against MXP. The matter is not highly important: I mention it only so as to suggest that as a change from indicative to subjunctive would be somewhat uncouth, *fecerim* possibly stands for *fecero*. I can find no note of this in Roensch; but LXX has *καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ Κύριος λελάληκα καὶ ποιήσω*, and Tertullian apparently regarded the word as future, for he explains, *id utique facturus quod fuerat locutus*.

XXXIII. 8 *passionem regni Iudaici et resurrectionem*.

Here again T alone seems to have retained the correct reading, the others having accommodated their text into conformity with a similarly shaped sentence a few lines lower.

XXXVI. 4 *post quam non nubent sed resuscitati. similes enim erunt angelis, qua non nupturi quia non morituri.*

So all the MSS. *Resuscitati* seems to hang in the air, which may be why Engelbrecht would have removed the period and deleted *enim*. I suggest instead, that *virgines manebunt* has dropped out after *resuscitati*, and that *enim* should be retained. *Similes enim erunt angelis* will then be an explanation of the words I have suggested inserting.

XIV. 2, 3 *porro si secundum substantias, nec anima novus homo quia posterior, nec caro ideo vetus quia prior: quantulum enim temporis inter manum dei et adflatum? ausim dicere: etiam si multo prior anima caro, eo ipso quod anima impleri se expectavit priorem eam fecit: omnis enim consummatio atque perfectio, etsi ordine postumat, effectu anticipat.*

On line 4 T has *prior anima quam caro*, which Dr Borleffs accepts. With much deference I suggest that this does not give the required meaning. Tertullian has just admitted that the flesh is by a short interval older than the soul—the short interval that came between God's formation of man of the clay of the earth, and His breathing into his nostrils the breath of life—but claims that this interval is too short to constitute the

difference between the Pauline old man and new man. He now further claims that even if this interval had been a long one, *etiam si multo prior anima caro*, the fact that flesh waited for soul to fill it proves the priority of soul in actuality, even if not in time-sequence. It seems then that the common reading is preferable to that of T.

XVIII. 11 *quid et ipsos baptizari ait, id est si non quae baptizantur corpora resurgent?*

*Quid* is from Gelenius, for MPX *qui*. *Id est* has caused difficulty: here T has *idem*, which will not construe. Dr Borleffs prints *id est lavari*, his own conjecture. Again with much deference I suggest that there would be no particular reason to remind a Christian audience that 'baptize' is the Greek for 'wash', and I wonder if we might venture to read:

*quid et ipsos baptizari ait «si omnino mortui non resurgunt» id est, si non quae baptizantur corpora resurgent?*

XLIX. 9 *cum igitur...dehinc adiungat, Hoc enim dico — id est 'propter ea quae supra dixi'; [propterea] coniunctio est. est enim sensus supplementum antecedentibus reddens — quia caro et sanguis etc.*

This is the text as Dr Borleffs prints it. *Propterea* is not in T, and is rightly omitted. The third *est* (before *enim*) is from Gelenius. I cannot understand what the sentence in this form is supposed to mean; but I think we can make sense of it if (with T) we omit *propterea*, as being a repetition of *propter ea*, and, rejecting the third *est*, rearrange the punctuation:

*Hoc enim dico — id est 'propter ea quae supra dixi': coniunctio est 'enim' sensus supplementum antecedentibus reddens — quod caro et sanguis etc.*

I. e., *enim*, in the quotation from St Paul, is a conjunction which refers back the additional thought, *sensus supplementum*, to what has already been said.

Possibly I may be thought to have given some support to my suggestion that T is often right and sometimes wrong, and that it may be unsafe to regard any single manuscript as finally authoritative.

## Towards a Critical Edition of the Works of St. Julian of Toledo

J. N. HILLGARTH, Cambridge

St. Julian of Toledo is the last of the great prelates of Visigothic Spain of whose life we know anything significant and whose works survive to any appreciable extent. Felix, his all but immediate successor at Toledo, has left us a portrait of him as the great bishop of his age — “*in defensione omnium Ecclesiarum eximius, in regendis subditis pervigil, in comprimendis superbis erectus, in sustentatione humilium apparatus, debita auctoritate munificus*”. Fr. Murphy describes him as “in all probability the ablest administrator as well as the most competent theologian among the Visigothic bishops of Spain”, and the late Padre Madoz has said that while in erudition St. Julian equalled St. Isidore he surpassed him in the originality of his work<sup>1</sup>.

Born about 642 in Toledo, of Jewish descent, but of Christian parents, St. Julian studied under St. Eugenius, the poet, and St. Ildefonsus, who succeeded him in the See. He was himself consecrated Archbishop of Toledo on the 29th of January 680, in succession to Quiricus. He died ten years later, on the 6th of March 690. For his actions as Primate of Spain he has been much attacked by modern scholars, both Catholic and Protestant, who have seen in him an attitude towards the Holy See bordering on hostility, if not on schism, and have detected in his politics an overmastering desire to assert the Primacy of Toledo and an unscrupulous readiness to aid in the deposition of Wamba, who, on this theory, is supposed to have offended the ‘clerical party’ and Julian in particular. In recent years these accusations have been sifted and assessed critically, notably by Fr. F. X.

<sup>1</sup> Cfr. J. Madoz, *Segundo Decenio de Estudios sobre Patristica Española*, Madrid, 1951, p. 142.

Murphy in two important articles<sup>1</sup>. All that need be said here is that the charges remain non-proven.

Before passing to the consideration of the works ascribed to St. Julian one must mention his undoubtedly important role in the formation of the Spanish collections of Canon Law and in the revision of the Mozarabic Liturgy. We have hopes of a critical edition of the Hispana and until this collection and the Excerpta are critically edited and studied it is hopeless to attempt to clarify St. Julian's role in their formation. There can be no doubt, on the other hand, from what Felix says in the *Vita Iuliani*, that Julian revised both the Visigothic "*Liber Missarum*" and the "*Liber Orationum*" or the local office of Toledo. Dom Ferotin, indeed, believed the MS of the "*Liber Sacramentorum*" that he edited in 1912 might well be a copy of Julian's revision of the Missal, while the late W. S. Porter tentatively ascribed to him the compilation of the Visigothic *Orationale* of Verona. It is, however, difficult to prove his authorship of any but a few isolated masses, ascribed to him by Elipandus in the 8th and Samson of Cordova in the 9th Century<sup>2</sup>.

Felix records the existence of seventeen works by St. Julian. Of these only five were, until recently, certainly known to survive — the *Prognosticum futuri saeculi*, the *Apologeticum de tribus capitulis*, the treatise *De Sextae Aetatis Comprobatione*, the *Historia Wambae* and the *Ἀντιρρητικόν*. To these the late P. Zacarias Garcia Villada claimed to have added a fragment of the first *Apologeticum fidei*, sent to Benedict II in 684, while

<sup>1</sup> "Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain", in: *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux, 1951, pp. 361—373: "Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain", in: *Speculum*, 27 (1952), pp. 1—21.

<sup>2</sup> Elipandus cites the Post Prædicatione of the *Missa Generalis defunctorum* as by St. Julian, in letters of 793/4 and 799, *Concilia Aevi Karolini*, 2, 111—119 and PL 96, 875. Cfr. L. Ferotin, *Le Liber Ordinum*, 1904, cols. 417—423 and Dom D. De Bruyne, in *Revue Bénédictine*, 30 (1913), pp. 420—8. Samson of Cordova quotes (H. Florez, *España Sagrada*, XI, p. 300) from a Mass, In VIII<sup>o</sup> Dominico de Quotidiano, (*Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 623—6). Cfr. Porter, in *Journal of Theological Studies*, 35 (1934), p. 282.

Dom Morin identified the *De Remediis Blasphemiae* mentioned by Felix with a work published by Cardinal Mai as by an unknown author. The late Padre Madoz, together with other scholars, did not accept these attributions, nor would the two discoveries add significantly, were they generally received, to the corpus of Julian's writings<sup>1</sup>.

Apart from the works recorded by Felix there are several others which have been claimed for Julian. We need not linger over the Chronicle attributed to him nor over the other spuria printed in Migne. It can no longer be seriously held that he is the author of the *Commentarium in Nahum*; that there are some who still maintain his authorship is no doubt due to a reference in this 12th Century work to the preaching of St. James the Apostle in Spain. It is significant, as Fray Justo Pérez de Urbel has said, that this subject is not discussed by St. Julian in the authentic *De Sextae Aetatis Comprobatione*, in the very place where one would most expect a discussion<sup>2</sup>.

A more serious claim is made for Julian's authorship of the *Ars Grammatica*, but this too is not as yet accepted by all critics. It is clear the work comes from Visigothic Spain and no doubt from Toledo in the time of Julian but there are difficulties in the way of proving his authorship. Only a part of the work has been critically edited, by Prof. Lindsay in 1922.

Apart, then, from the *Elogium Ildefonsi*, which, though not mentioned by Felix, is unquestionably Julian's, the additions proposed of recent times to the small corpus of certainly authentic writings are few and unsatisfactory. One important loss will be indicated if not remedied by Professor Bischoff's coming publication of what is probably part of the "*liber carminum diversorum*", from a 10 century MS, Paris BN Lat. 8093 and from a 15th Century MS at Florence.

It remains to say something of Julian's other genuine works. Of these only the *Historia Wambae* has received the benefits

<sup>1</sup> Cfr. J. Madoz, "San Julian de Toledo", in: *Estudios Eclesiasticos*, 1952, pp. 62—5 and 50.

<sup>2</sup> Cfr. J. Pérez de Urbel, in: *Hispana Sacra*, 5 (1952), p. 14 n. 31.

of a critical edition, by Prof. Levison, in the *Monumenta Germaniae Historica*<sup>1</sup>. The *Apologeticum de Tribus Capitulis* was, in part, embodied in the Acts of the XVth Council of Toledo in 688. Its MS tradition is therefore that of the Collection Hispana, which appears not to have been formed before 700. For the other three main works, the *Prognosticum*, the *De Sextae Aetatis* and the *Ἀντιχειμένων*, the best edition available remains that edited by several Spanish scholars for Cardinal De Lorenzana and published in 1785. Although this edition was prepared with care it cannot, of course, compare with Arevalo's great edition of Isidore. It is based entirely on earlier editions. Only in the case of the *Prognosticum* was any attempt made to go back beyond the *Maxima Bibliotheca Patrum* of 1677. Here De Lorenzana's editors tried to compare the readings of two 16th Century editions. On the whole they preferred the readings of that of Douai (1564) to those of Leipzig (1536), on the grounds that in the latter the quotations from the Fathers seemed too suspiciously accurate. Unfortunately an examination of the MSS shows that Julian observed an extreme accuracy in quoting the Fathers, despite his apparent disclaimer of verbatim accuracy in his preface. The variants of the Douai edition can almost all be ascribed to carelessness and the lost original (a MS of Marchiennes) situated in a small and unimportant group of 12th and 13th century MSS.

The modern editor of the *Prognosticum* has at his disposal an embarrassingly large number of MSS. I have listed 152 more or less complete codices and 22 others containing some part of the work. Of these no less than 23 are of the 9th or 10th Century and 26 of the 11th. The enormous popularity of the *Prognosticum* in the earlier Middle Ages is also attested by its very frequent mention in medieval Catalogues of books. I have discovered 100 such Catalogues which mention the work and they include all the important Carolingian libraries. Other evidence of the work's importance is to be found in its use by Aelfric in one of his homilies and by Peter Lombard, and in its

---

<sup>1</sup> In *Scriptores Rerum Merovingicarum*, V (1910), 500—535.

translation into Anglo-Norman verse in the late 13th century. It is not surprising to find Père de Ghellinck including the *Prognosticum* in "le tableau des principales sources auxquelles s'alimente la pensée de nos pères"<sup>1</sup>. When it comes, however, to the elaboration of a critical edition, most of the MSS can soon be eliminated and two, of Saint-Gall and Corbie, emerge as the most reliable. Many of the earlier codices, incidentally, bear a hitherto unknown heading, which runs as follows: "*In Nomine Domini nostri Iesu Christi . . . , Utere feliciter Spassande papa iugiter per saecula longa.*" This undoubtedly refers to a contemporary of St. Julian's as bishop of Complutum—or Alcalá de Henares.

In contrast with the *Prognosticum* the *De Sextae Aetatis Comprobatione*, written for a particular controversy, appears to have been almost unknown in the Middle Ages. Only two MSS are known to me, one at Paris of the 12th and one, at Madrid, of the 14th Century. All the editions, including De Lorenzana's, reproduce, more or less accurately, the *editio princeps* of 1532, taken from a MS of the Cistercian Abbey of Eberbach in the Rheingau, which cannot now be traced. I hope to prepare a critical edition of the work, as well as of the *Prognosticum*, and I am informed by Dr. Díaz y Díaz of Valencia that his pupil, Padre Galmes, may be soon at work on the *Ἀντιχειρόν*. The present edition, copied, with an arbitrary alteration of the order of the original, from the *Bibliotheca Patrum*, needs correction from the MSS, of which the most important are two of Monte Casino, one of Munich and one of Bamberg. I should like to conclude by saying a little about the aims and achievements of St. Julian's works.

The *Ἀντιχειρόν*, a collection of Patristic opinions on controversial or difficult passages of the Old or New Testaments, may be said to be a practical manual, made, to quote Augustine in the *De Doctrina Christiana*, "*ut non sit necesse christiano in*

---

<sup>1</sup> "En Marge des Catalogues des Bibliothèques médiévales", in: *Miscellanea Fr. Ehrle*, V, pp. 353—4. Cfr. Idem, *Le Mouvement Théologique au XII<sup>e</sup> Siècle*, 2<sup>e</sup> éd., 1948, p. 34, 116—7.

*multis propter pauca laborare*" (2. 39 (59) c. 62)<sup>1</sup>. The *Prognosticum* is a similar manual, dealing with all the questions of Death, Judgement, Heaven and Hell, and this explains its success in the earlier Middle Ages. Julian, in his preface, makes his purpose perfectly clear. He has collected, he says, into one small volume the opinions of the Fathers on these subjects: "*Ut iam in perquisitione talium questionum, numerositas librorum quaerenti animae laboriosa non esset, sed multiplicem laboris sitim haec collecta brevisitas satiare*." Idalius, too, in his reply, praises the book's "*studiosa brevisitas*" and remarks "*Evidenter enim et dubia effugata et obscura in lucem producta sunt, cum et antiquorum Patrum decreta et novae brevitatis indicia artificii vestri ad medium sunt deducta. Manat ergo ex illorum sententia Veritas, ex vestro autem labore nova et verissima brevisitas*." What made this "*brevisitas*" of great use to many generations of Christians, however, was the very great learning of the author. Padre Madoz was able to show, in one of the last articles he published, that St. Julian almost certainly possessed and could read Greek Fathers in the original, Epiphanius, for example, or St. John Chrysostom<sup>2</sup>. He possessed and had read almost all the Latins. The search for his sources is endless and almost endlessly rewarding and a critical edition of his works should be of value not only as demonstrating the extent of late Visigothic culture, undoubtedly unique at that time in Western Europe, but also for the help it should give towards the editing of the earlier Fathers. In St. Julian we have, I need hardly point out in passing, an authority for the text of Cyprian or Augustine far earlier than all but a few MSS of these Fathers.

Few readers of the ensuing centuries had access to libraries comparable with that of Toledo in 680, and in the works of St. Julian, as of Isidore and Taio, they were provided with

<sup>1</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, 2<sup>e</sup> éd., 1949, I, pp. 409 sqq and II ("*Retractatio*"), p. 700.

<sup>2</sup> Cfr. J. Madoz, "*Fuentes teológico-literarias de San Julian de Toledo*", in: *Gregorianum*, 33, 1952, 399—417. A. C. Lawson has shown, in his thesis on the "*Sources of the De Ecclesiasticis Officiis* of St. Isidore of Seville" (Bodl. Ms. Eng. Theol. c. 56) that St. Isidore certainly used St. Cyril of Jerusalem in Greek.

well arranged collections of texts on the subjects that concerned them most deeply. These writers had made a great advance on the Augustinian collections of Prosper and Eugippius and in the progress they achieved were not to be surpassed by the authors of the Carolingian Renaissance. They provided, as Père de Ghellinck has said<sup>1</sup>, the first models or at least the first essays, preluding the works of Abailard and Peter the Lombard, but their main achievement (and it is surely not inconsiderable) was to have satisfied the needs of the centuries of earlier medieval Christendom.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. de Ghellinck, *Le Mouvement Théologique*, pp. 117—118.

## Lexical Problems in Palladius' *Historia Lausiaca*

R. T. MEYER, Washington D. C.

In the process of making a translation of Palladius' *Lausiaca History* into English for a forthcoming volume in the *Ancient Christian Writers* Series, I noted every word not recorded in the Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*. In the fashion familiar to students of lexicography, I soon began to note words used in special meanings where such differ from Liddell-Scott-Jones. What we need most of all in this regard is a complete *Lexicon Palladianum*. Dom Butler, to be sure, gives a list of Greek words (II. pp. 270—276). The list is incomplete, the editor telling us that his purpose has been to include:

- 1) words of interest from their monastic, or ecclesiastical use;
- 2) words derived from Latin;
- 3) words which seemed to be in any way of linguistic interest.

He said that it was difficult to maintain consistency in the selection and that there are doubtless many failures (omissions?).

Coleman-Norton's edition of the Palladian *Dialogus de Vita Sancti Joannis Chrysostomi* (Cambridge 1928) has a similar list (pp. 207—218) with an almost word-for-word explanation as that of Butler. However, he adds a useful device: words which are apparently *ἀπαξ λεγόμενα* are marked with an asterisk. A comparison of my list with that of Butler revealed as I had expected, some words which Butler himself did not note. Furthermore, the excellent work of Sture Linnér, *Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladios* (Uppsala 1943) is highly selective and somewhat disappointing when one looks in it for rare Palladian words. He was more interested in metaphorical uses of words in common usage in classical Greek, and besides, three quarters of his monograph is taken up with syntax.

The older Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* (8th ed. rev. and augmented, 1897) contains some Palladian vocabulary. Some of the words are definitely assigned to Palladius, others are named as ecclesiastical or Byzantine. The new Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon* (Oxford 1925—1940) expressly excluded the Greek ecclesiastical vocabulary, expecting this to be covered by a *Lexicon of Patristic Greek*. However, in the matter of new words in philosophy, and due to the findings of papyrology, we have more material at our disposal than formerly. (Personally, I am glad that I did not dispose of my old Liddell-Scott when I procured the new edition!)

The following list of non-classical words from Palladius, *Lausiaca History* is also selective. It is designed to show a cross-section of the vocabulary, and its treatment in the several dictionaries now at our disposal. The references are to the pages and lines in the editions of H. L. and the *Dialogus*.

Two of the words in my own slips are assigned to Palladius in the 8th edition of Liddell-Scott (L.-S.):

ἀδειλία, 7.12, 'fearlessness', and προεισοδικόν, 102.1, 2, 'vestibule'.

Other words defined and their proper assignations follow:

ἄμμα, 99.18; 153.8, 'mother, abbess', from Syriac 'emá', corresponding to ἄββās, 'father (of monks)'; given as ecclesiastical.

ἀπτοσησία, 7.12, 'dauntlessness' L.-S. eccl. Sophocles, *Lexicon of Roman and Byzantine Greek* mentions only 3 references to Neilos, repeated by Linnér.

βικαρία, 157.19, 'vicarage' (Latin loan-word), quoted in L.-S. as an epigraphic reference.

γονγκλισία, 107.21, 'bending the knee', ascribed to Basil in L.-S.; used by Athanasius in plural only.

ἐκδιδύσκω, 130.18, 'strip, despoil', equated with ἐκδύω and ascribed to Josephus in L.-S., but L.-S.-J. adds a LXX reference.

κουφοδοξία, 19.22, 'vain-glory, conceit', as eccl. in L.-S. Sophocles has only this ref. and Neilos here.

νεοκατήχητος, 129.9, 'newly instructed', as eccl. in L.-S.; Sophocles adds Clem. Alex. and a commentator on Epiphanius.

σάλος, 99.7; 16; 17, 'silly, imbecile', Byz. in L.-S. Not in Linnér. Sophocles quotes this passage and the *Apophthegmata Patrum*.

K. E. Kirk, *Vision of God* . . . (London 1931), p. 190 adds correctly that *σάλος* was a late and rare word whose meaning might be unknown to Palladius' readers, for he defines it: *οὕτω γὰρ καλοῦσιν τὰς πασχούσας*, 'for so they call the sufferers'.

*ἐπομνηστικόν*, 10.9, 'reminder, memorandum', eccl. and Byz. in L.-S.; occurs also in *Dialogus*, 22.14; 17.

*φιλόχριστος*, 10.18, 'Christ-loving', L.-S. gives, *inter alia* a ref. to the Palatine Anthology where the gen. sg. *φιλοχρίστοιο* occurs, a Homeric ending on a Christian word!

Sophocles gives as *ἀπαξ λεγόμενα* or at least as confined to Palladius' H. L. and *Dialogus*:

*αἰσχροπραγεῖν*, 70.2, 'to commit a shameful act', here equivalent to *μοιχεία*, the *αἰσχροποιέω* of Aristotle, *E. N.* 1120<sup>a</sup> 15, in special meaning in Palladius.

*γυντάριον*, 37.8, 'household stores', L.-S.-J. gives Zenobius (Paroemiographi Graeci ed. Gaisford, Oxon. 1836, p. 281). Sophocles quotes the H. L. passage and defines 'small article of furniture'.

*γυναικοῦέραξ*, 161.14 and *Dialogus*, 77.30, 'a woman hunter', L.-S.-J. gives only *Anon. ap. Suid.* Sophocles, 'a lustful man'; Coleman-Norton's introduction to the *Dialogus* makes a comparison of the phraseology and vocabulary of both works of Palladius to prove that they have a common author. This example occurs on p. LIV *ibid.* nor does he mention the Suidas occurrence. *δερμότυλον*, 149.1, 'leather cushion', but Clarke translation of H. L. in S. P. C. K. series calls it 'rug'. L.-S.-J. mentions Pap. Lond.; Sophocles has it but queries the meaning.

*ἰδιοπραγμοσύνη*, 11.27; 12.6, 'acting independently'. Sophocles has but this passage and one from Neilos. Linnér, *op. cit.* p. 110 points out the highly rhetorical passage in H. L. Prologue where occur: *φιλοπραγμοσύνη, πολυπραγμοσύνη, κακοπραγμοσύνη, καλοπραγμοσύνη, ἰδιο-, κτλ.*, where the pattern is laid and certainly a verb *ἰδιοπραγέω* is in good classical usage.

*κακοζωία*, 146.19, 'evil life', *Dialogus*, 31.19. Both occurrences noted by Sophocles. L.-S.-J. gives commentators on Plato, Procl. in *Alc.* and Herm. in *Phdr.*

κίμβικία, 10.11, 'stinginess, niggardliness', L.-S.-J. quotes only the lexicographers Photius and Suidas, *s. v.* κίμβικα. Sophocles mentions only H. L. and equates it with μικρολογία, defines as 'niggardness'.

ὀξύκραμα, 151.1, 'sour wine', L.-S.-J. gives as gloss to Lat. *posca*, and the meaning is clear enough from Celsus, Pliny, Scribonius, etc. Gloss. Philox. gives: *posca*: ὀξύκρατον, πόσις. Sophocles has this passage from H. L. and refers to ὀξύκρατον.

ὀξύρρηχος, 120.12, 'sharp pointed', in phrase ὁ. χαρακτήρ. Sophocles quotes but this one passage as does Gardthausen, *Griechische Paläographie* II (Leipzig 1913) pp. 113—115. It refers here to a special kind of handwriting, with sharp pointed characters. Rosweyd, *Vitae Patrum* (Antwerp 1628) p. 997 translates this passage: *pulchre enim scribebat libralem manum*.

παγκράτιστος, 3.8, 'best of all', Sophocles has but this one ex. L.-S. equates with πανάριστος, refers to Paul Silentarius, *Desc. S. Soph.* 22. Not in L.-S.-J.

προσεμποδίζω, 128.9, 'thwart, hinder', Sophocles has but this one ex., equates it with ἐμποδίζω.

συνασκήτρια, 157.3, 'fellow ascetic, associate in ascetic practices'. Sophocles has but this, in neither edition of L.-S.

συνασμενισμός, 163.7—8, 'one who rejoices, be glad with one'. Sophocles defines: 'common joy', and L.-S.-J. has συνασμενίζω.

### Latin loan-words

Αἰγυονστάλιος, 134.16; *Dialogus*, 39.4; 43.19—20; 'praefectus Augusti', both mentioned by Sophocles. L.-S.-J. only Johannes Lydus, *de magistratibus populi Romani*.

βικαρία, 157.19, 'vicarage'. So Sophocles gives Justinian, *Novell.* 8.1, but questions his definition 'vicariate'. Athanasius has βικάριος (= Lat. *vicarius*) as does L.-S.

βίρις, 158.12, 'cloak' (= Lat. *birrus*). L.-S.-J. has only ὁ βίρρος (= Lat. *birrus*), quotes Giss. Papyri (II A. D.) and the Edict of Diocletian. A hybrid βερροφόρος, 111.4, 'one who wears a cloak', is quoted from this passage by Sophocles.

βουκκελλᾶτον, 48.8—9, 'soldier's ration of hard bread', where Greek keeps the double -κκ- and -λλ- of the Lat. *buccellatum*. Cf. *Thes. Ling. Lat.* II. 2228, 5—25; A. Souter, *Glossary of Later Latin to 600 A. D.* (Oxford 1949), p. 33.

κομίματος, 120.3, 'furlough' (= Lat. *commeatus*) not in L.-S. Sophocles quotes κομμεᾶτον from Leo Tact. 8.4 and this from Palladius. *Dialogus*, 49.14 has only κομιτᾶτον (= Lat. *comitatum*).

κουστωδία, 118.4, 'jail, prison' (= Lat. *custodia*) good N. T. usage; so Sophocles quotes Matt. 27.65—66.

λεκτικιον, 149.10, 'litter', dimin. of lat. *lectica*. Sophocles quotes this with 3 others; L.-S.-J. only Alex. Trall.

μαφόριον, 153.18; *Dialogus*, 59.13; 16, 'veil, head-dress, hood', Souter, *op. cit.* p. 238 quotes as coming to Latin from Hebrew through the Greek. L.-S.-J. mentions only papyri of IV/V centuries A. D. A long note on this word in P. M. Meyer, *Griechische Texte aus Ägypten* (Berlin 1916), p. 95 gives as variants: μαφόριον, μαφόρητης, μαφόρετιν, and μαφόριον. Numerous examples in Sophocles.

παλάτιον, 131.5, 'palace' (= Lat. *palatium*). L.-S.-J. gives only the Palatium, the Palatine Hill (D. Hal., etc.), but this is the Palace of Constantinople, also in this sense in *Dialogus*, 42.3; 55.18; 86.23; 128.10, as well as 10 references in the *Lexicon Athanasianum*.

πραιπόσιτος, 158.6; 169.7, 'prefect' (= Lat. *praepositus*). L.-S.-J. gives only as a military title, Cairo Papyri, IV Cent. A. D. Sophocles has several examples, including this one. Cf. also *Lexicon Athanasianum*.

τριβούνος, 128.16; 151.4, 'tribune' (= Lat. *tribunus*) in neither edd. of L.-S.; Sophocles has several examples;

a hybrid: τριβωνοφόρος, 11.4, 'one who wears the philosopher's short coat', given in L.-S.-J. as Giessen Papyri, II century A. D. Sophocles quotes this passage and Socr. *H. E.* Cf. also *Anatolian Studies presented to Sir William M. Ramsay*, edd. W. H. Buckler and W. M. Calder (Manchester 1923), p. 74.

## Prefixes and suffixes extended

A good many words to be found, not in the lexica, but whose meaning is clear enough in context. These compounds formed with one or more preverbal particles show interesting semantic developments.

*ἀνεκδιήγητος*, 131.22, 'unspeakable, unutterable'; cf. Lat. *inenarrabilis*. L.-S.-J. only N.T. and *var. lect.* to Aristeas. Not in Linnér. Sophocles gives the N.T. ref. and Justin Martyr, *Tryph.* 43.

*ἀπενδοκέω*, 63.11; 76.21; 131.20, 'despair'. L.-S. gives this meaning ascribed to Athanasius. Sophocles mentions this passage and Hippol. *Haer.*

*ἀποταξία*, 147.10; 156.2, 'taking leave of, renunciation'. Sophocles adds Basil to this, meaning of 'renunciation'.

*ἀστηλίτευτον*, 155.4, 'not commemorated on a pillar'. L.-S.-J. has only *στηλιτέω*, 'inscribe upon a pillar (*στήλη*)'. Sophocles notes this passage with meaning 'not made known' (in a good sense).

*διψυχέω*, 119.13, 'to doubt, hesitate'; not in L.-S.-J., but L.-S. gives Ep. Clem. 1.23, as does Sophocles, adding Herm. *Vis.* and Clem. Alex.

*διψυχία*, 10.11, 'indecision, uncertainty', Sophocles adds Herm. *Vis.* 2.2 to this passage, defines as 'double-mindedness'. L.-S.-J. has only *διψυχία*: *ἀπορία* Hesych.

*ἐνλιμνάζω*, 140.2, 'lie stagnant', but Sophocles has *ἐλλιμνάζω* for this passage and Basil. L.-S.-J. has only *λιμνάζω* where a *var. lect.* gives *ἐλιμν-*.

*ἐπισπλαγχνίζομαι*, 131.23, 'move to compassion', L.-S.-J. only Septuagint where Sophocles gives two LXX examples.

*εὐλεξία*, 7.15, 'fine language', not in the various lexica which I have checked, but the meaning is clear enough from the context: *οὐ τῇ εὐλεξίᾳ ἔνθιμίῳν τοὺς ἀποστόλους*, 'not training the Apostles in fine language'.

*προχειρίζω*, 117.3, 'ordain', L.-S. only: 'take in hand, appoint, elect'. Word in Sophocles but not in this special meaning. Euseb. H. E. II. 1.10 *-σθῆναι εἰς τὴν διακονίαν* must mean 'to be

ordained to the diaconate'. Probably Sophocles should have put these examples under meaning 3).

*συμφάλλω*, 130.16, 'sing in concert, to sing Psalms with...'. L.-S.-J. gives *σύμφαλμα* 'sound in concert'. L.-S. has 'sound in concert', eccl. Sophocles quotes this passage from Palladius, adds Gregory of Nyssa III, 1043 and Methodius, 392.

*συνασκήτρια*, 157.3, 'fellow ascetic, associate in ascetic practice'. Sophocles gives this passage and meaning. Athanasius, *Vita Antoni* has *συνασκητής* (*socius monachi*).

*ὑπερκινδυνεύω*, 167.10, 'run risks', meaning being perfectly clear from contexts. Linnér quotes this and John Chrysostom from a reference in Stephanus. Not in L.-S.-J. nor Sophocles.

#### Suffixes extended

*ἀθεής*, 119.21, for *ἄθεος*, 'godless', cf. Horace, *non sine Dis*. In L.-S.-J. only adverbial *ἀθεεί*. Here the Venice and Paris MSS. have *θεοῦ ἀνευ* where B has *ἀθεία*.

*ἄπραγος*, 66.12; 80.13, replaced *ἀπράγμων*; according to L.-S., 'easy, off-hand'. Occurs in both H. L. and *Dialogus*, 122.33, and Sophocles notes both entries.

*ἀσκήτρια*, 84.7; 113.17; 114.3; 164.22; 166.19, 'woman ascetic', fem. of *ἀσκητής*. Calder in *Anatolian Studies* etc., p.81, translates as 'nun'. Sophocles quotes this passage, adds others. Athanasius does not have the term.

*βιβλιδάριον*, 27.11; 80.17; 'booklet, little volume', occurs twice in H. L.: 1) little book of Gospels, carried in the pocket; 2) author calls the H. L. his 'little book'. The papyri frequently have *βιβλίδιον* and Sophocles quotes under *βιβλαρίδιον*, defines as 'little scroll'.

*δειλιάινω*, 103.15, 'to be a coward, be cowardly'. Sophocles derives from *δειλός*, defines 'to make afraid', quotes LXX and Cyrill. Alex. I. 369 B.

*καταλιμπάνω*, 117.4, meaning of *καταλείπω*, used in present tense only. L.-S.-J. quotes papyri and LXX. Not in Sophocles, frequent in *Lexicon Athanasianum*.

*κατακερματίζω*, 134.11, 'change into money, change into smaller coin'. L.-S.-J. quotes Oxy. Papyri, not in Sophocles.

λεκτίκιον, 149.10., dim. of Lat. *lectica* (cf. *supra*). The -ιον, -ίδιον endings are frequent in late Greek and often carry no diminutive connotation.

ξυρίζω, 132.22, 'to shave', meaning of ξυρέω. L.-S.-J. gives only Scholia on Nicander *Alexipharmaca* where σκύλαιω 'strip off' is glossed by ξύρησον (ipv. aor. 2 sg. of ξυρέω).

### Miscellaneous compounds

At all periods in the history of the Greek language there was a great facility in the formation of compounds, a fact frequently re-iterated in various histories of the language.

αίσχροπάθεια, 139.5, 'suffering disgrace', in neither edd. of L.-S. nor in Linnér. Sophocles mentions Nilus where he gives the meaning: τὸ αἰσχροῦ πάσχειν.

αἰσχροπραγεῖν, 70.2, 'to commit a shameful act'. Sophocles quotes this passage and mentions Cyrill. L.-S.-J. quotes Scholia to Aristophanes, *Ranae*, 1308.

ἀρτοποιεῖον, 112.2, 'baker's shop', where *var. lect.* has ἀρτοκοπιεῖον.

ἐθελοφιλόσοφος, 12.26, 'would-be philosophers', Sophocles quotes forms in ἐθελο- with meaning 'affecting, pretending'.

κακοδιδασκαλία, 146.19, 'evil teaching'. Suidas, *E. M.* have κακοδιδασκαλέω, 'instruct in evil ways'. L.-S. has Ignat. ad Philadelph. 2 κακοδιδασκαλίαν τῶν αἵρεσιωτῶν, 'malae doctrinae haereticorum'. Sophocles has this passage and Epiphanius.

καλόγηρος, 53.8; 102.15; 131.23, 'venerable' (esp. of monks, regardless of age).

καλοπραγμοσύνη, 12.5. Not in L.-S.-J. nor in Sophocles. In Palladius -πραγμοσύνη is used in many other combinations, as κακο-, καλο-, ἰδιο-, φιλο-, πολυ-, etc.

κουφογνώμων, 9.8, 'light-headed'. Nothing in L.-S.-J. Linnér quotes Stephanus, John of Damascus.

κουφοδοξία cf. *supra* p. 45.

μεγαλόνοια, 9.11—12, 'your Magnificence, your Magnanimity'. L.-S.-J. gives as honorific title in VI cent. A. D. Sophocles has examples from Basil and I have located some in Eusebius, *Vita Constantini*, *passim*.

ὀλιγοδάπανος, 163.4, 'consuming or spending little'. L.-S.-J. gives only Suidas. Sophocles for Basil, 'spending but little'. ὀλιγόπιστος, 125.7, 'of little faith', must be ultimately from N. T. and Hickie, *N. T. Lexicon* claims that it is only N. T. πνευματομάχος, 136.9, 'fighting with the Spirit'. Not in L.-S.-J., but L.-S. gives this meaning and -μαχέω as eccl. Sophocles adds others to this, as does *Lexicon Athanasianum*. ψυχωφελής, 10.9, 'profiting the soul, or spirit, soul-benefitting'. L.-S.-J. gives only Suidas here, and L.-S. mentions Cyril (but does not mention which one, of Alexandria, or Jerusalem). Sophocles adds Basil and Gregory of Nyssa, confirms Cyril of Alexandria.

This work of Palladius gives, I suppose, as good a cross-section of Greek vocabulary as one could hope to find for the period of its composition. Its subject matter and treatment required but few technical theological terms.

It is good to know that the first fascicle of the long-promised *Lexicon of Patristic Greek* is now partly in galley-proof and it is equally pleasing to know that it will list all words, whether of theological interest or not, which are not recorded, or are inadequately recorded in the last two editions of Liddell-Scott. Furthermore, the editors themselves admit in all honesty that this pioneer effort is to be considered only as a contribution to a Thesaurus of Late Greek which may one day be written.

## Toward a Critical Text of the Homilies on Acts of St. John Chrysostom

E. R. SMOTHERS S. J., West Baden Springs

The Homilies on Acts of St. John Chrysostom are a well-known sequence of fifty-five sermons, dated by the preacher himself to the third year of his episcopate in Constantinople (400 A. D.). The bishop's responsibilities in that imperial city were heavy. It is hardly surprising, under the circumstances, that this body of popular discourses should find publication in a literary form less finished than we are accustomed to expect of the Golden Mouth. The faultiness of composition has been exaggerated; but it is real, and has a bearing on the transmission of the text.

Henry Savile, in his unsurpassed edition of the *opera omnia* of Chrysostom, printed at his own expense at Eton, and finished in 1613, recognized both the stylistic rudeness of these Homilies, and the extraordinary diversity of the manuscripts which contain them. He saw that we have, in fact, two distinct recensions on our hands.

A century after Savile, Montfaucon (Paris, 1718—1738) also was struck by the bewildered state of the text of the Homilies, and surmised that at the source of our written tradition we may have not a copy prepared for publication by the author, but the notes of his stenographers. These views of the earlier editors were largely confirmed in the nineteenth century by the labors of Theobald Fix on the revised Benedictine edition of Chrysostom (Paris, 1834—1839).

It remained for Henry Browne, translator of the Homilies in the Oxford Library of the Fathers, just over a hundred years ago (Oxford, 1851—1852), to bring the critical discussion to a head. Browne made his own study of the manuscripts, reviewed

the theory and practice of the editors before him, and pronounced judgment in no uncertain terms.

There are indeed two editions of the Homilies in the codices. In their pure form, the two texts are clearly distinguished by the comparatively smooth style of the one, the rough state of the other. There is no excuse for mixing them, for one is the source from which the other is derived, by a deliberate revision throughout.

What of their respective claims to authenticity? The superiority of the rough text, says Browne, "in point of sense and coherence, notwithstanding its frequent abruptness and uncouthness, is too evident to be called in question". Moreover, its greater antiquity is proved by collation with secondary sources, especially with the Greek Catena on Acts, which shows only the rough text in its many quotations from these Homilies. The smooth text, concludes Browne, is a late revision, and without authority.

So much for the history of editorial theory, from Savile to Browne. What of the practice? The first edition in Greek of the Homilies on Acts was printed by Commelin, at Heidelberg, in 1603. I think he may have used one or both of two extant manuscripts, one in the municipal library of Geneva, one now at the Vatican, in the Palatine collection. Like both of these, Commelin's text is, at all events, a mixture, with readings of the smooth recension prevailing.

Savile revised the printed pages of Commelin from fresh manuscripts, entered a number of variants in the margin, and so provided printer's copy for his own edition. This material, a monument both of Savile's debt to his predecessor, and of his personal labors, is preserved among the manuscripts of the Bodleian. Among Savile's codices was New College 75—76, written in the eleventh century, and also now in the Bodleian. It is of the rough recension, and contributed many good readings to the new edition; but this remains an eclectic mixture, and generally reproduces Commelin. Contrary to an opinion once entertained by Conybeare, readings of the smooth recension prevail, even in Savile.

Montfaucon's corps of collators, working in Paris, had more manuscripts at their disposal than previous editors, including a fine one of the smooth recension, Paris 729. This would later command the special favor of Theobald Fix, the reviser. Both Benedictine editions are mixtures, in which the smooth text prevails.

As in theory, so in practice, it remained for Henry Browne to mark a radical departure. His English version of the homilies in the Oxford Library remains our only presentation in print of the text in an unmixed state, that of the rough recension.

Charles Marriott, in his preface to Browne's translation, announced the latter's intention of publishing the Greek. Unfortunately, this promise was never kept. Efforts have been made, in recent years, at Pusey House and elsewhere, to trace Browne's papers, but in vain.

May we turn now to current studies. A manuscript copy of the Homilies which, at the time, was not recorded in any catalogue, was acquired in 1922 by the General Library of the University of Michigan. On the palaeographic evidence, it may be assigned with probability to the eleventh century. William Warner Bishop, then Librarian of the University saw the book in the dealer's hands, recognized its textual interest, and arranged the purchase.

Under the direction of Henry Arthur Sanders, this codex has now been thoroughly studied; and its title to critical consideration is well established.

This new witness, Michigan 14, was the subject of a doctoral dissertation presented in 1932, at Ann Arbor, by Sharon Lee Finch, who placed it in its due relation to manuscripts already known. Together with New College 75—76, it belongs, in Dr. Finch's classification, to Family 1; and deserves equal consideration with the latter in constructing the family text—the text, that is to say, of the rough recension.

Following up Finch's work, I presented a dissertation at Ann Arbor in 1936, on "The Twofold Tradition of St. John Chrysostom's Homilies on Acts", a summary of which appeared the following year in *Recherches de Science Religieuse*, then

under the editorship of Jules Lebreton. My study led to conclusions in complete accord with those of Henry Browne. The rough recension alone is primitive. The smooth is a late, in-authentic revision; all our printed editions of the Greek are an illicit mixture.

Browne was silent on one capital point in the argument for his position. The text of the Book of Acts, quoted completely in the course of the fifty-five Homilies, is distinctly at variance in the two recensions. The smooth reveals a consistent tendency toward full agreement with the late Byzantine text; while the rough recension yields a notable harvest of independent readings, many of which have support in ancient codices of the Bible. The value of this criterion for the respective antiquity of the two recensions is evident; and it is of distinct value to the biblical scholar who happens to be concerned with the patristic text of the Book of Acts.

It is almost twenty years since I had the hardihood to write: "The first step toward a critical text of the Homilies on Acts will be the transcription of a good manuscript of the rough recension." Without entering into tedious apologies for so long a delay, I would say that I have at length returned to the Homilies, and have laid, I hope, a sound foundation for an edition of the rough recension. A transcript of Michigan 14, column by column and line by line, is complete. It is to serve as a base for collations, of which that of New College 75—76 has been made.

In the summer of 1952, it was my privilege to enjoy for three delightful days the hospitality of the Benedictines of Seckau Abbey, in the Steiermark, as the guest of the dean of Chrysostom studies, Dom Chrysostom Baur. His private list of Chrysostom manuscripts was opened to me with total generosity; and my rudimentary one for the Homilies on Acts was at once brought to a state which must be almost, if not quite complete, for Western European and Eastern Mediterranean libraries.

Of all these, I was able to see the manuscripts now preserved in England, France, Switzerland, Germany, Austria and Italy.

There remain perhaps a score still to be seen in Athens, on Mount Athos, at Patmos and Lemnos. We now have, at West Baden College, microfilms of most of the manuscripts already identified as of the rough recension, and hope to have all of them. There will hardly be twenty complete series of the fifty-five Homilies in the rough recension to be collated, even if none of them be neglected.

It would be imprudent to forecast the end of the project. One has need of Heaven's blessing, and of the human assistance available. May I invite scholars, especially in England, to bear in mind the desideratum already mentioned of the literary remains of Henry Browne, including his collations of the Homilies on Acts; and may I earnestly call the attention of all to a far more costly loss, which Dom Germain Morin, of revered memory, believed might someday be retrieved. According to Cassiodorus, *Institutiones* 1, VIII, 1, his friends made a Latin translation of Chrysostom's Homilies on Acts, and this work was deposited in the monastic library at Vivarium. Its existence is not of record today. Any librarian or frequenter of libraries, who catches the scent of this old translation of the Homilies, may run down the best witness of all to the ancient text.



## II. CRITICA

L. ABRAMOWSKI

C. CHARLIER

P. B. CORBETT

E. CORSINI

J. HENNIG

C. LAMBOT

J. E. L. OULTON

M. PELLEGRINO

A. A. STEPHENSON

W. TELFER

P. WORRALL



## Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus<sup>1</sup>

L. ABRAMOWSKI, Bonn

War Theodoret bereits 431 der offizielle Verteidiger der antiochenischen Theologie gegen die zwölf Anathematismen Kyrills gewesen, so war er auch der berufene Anwalt der berühmtesten Vertreter dieser Theologie, der Bischöfe Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, als nach jahrelangem Kesselreiben gegen Theodor Kyrill schließlich gegen beide zu Felde zog. Die Vorgeschichte von Kyrills dreiteiligem Werk gegen Diodor und Theodor ist sehr kompliziert, es gibt verschiedene Rekonstruktionsversuche; mit beidem können wir uns hier nicht beschäftigen<sup>2</sup>. Kyrills polemisches Werk ist, wie man weiß, nur noch in Bruchstücken erhalten, deren größtes Verdienst es ist, uns Diodor- und Theodor-Zitate zu überliefern. Mit den Quellen, die Kyrill die Zitate lieferten, nämlich zwei apollinaristischen Florilegien, hat sich M. Richard in zwei glänzenden Aufsätzen befaßt<sup>3</sup>. Beklagenswerter noch als der Verlust der drei Traktate Kyrills ist es, daß ein gleiches Schick-

---

<sup>1</sup> Dies Referat entspricht inhaltlich, wenn auch in anderer, dem mündlichen Vortrag angepaßter Form, einem Exkurs meiner Dissertation „Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius“.

<sup>2</sup> Vgl. E. Schwartz, Konzilstudien. Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg H. 20 (1914); P. Peeters, La vie de Rabboula, évêque d'Edesse († 7 août 436), *Recherches de science religieuse* 18 (1928) 170—204 = *Recherches d'histoire et de philologie orientales* (Brüssel 1951) t. I, 139—170; M. Richard, Proclus de Constantinople et le théopaschisme, *RHE* 38 (1942) 303—331; R. Devroesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e testi* 141, 1948) 125ff. und meinen Versuch in der in der vorigen Anmerkung genannten Dissertation.

<sup>3</sup> M. Richard, La tradition des fragments du traité *Περί τῆς ἐνανθρωπήσεως* de Théodore de Mopsueste, *Muséon* 56 (1943) 55—75, und: *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse*, *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, t. I (Paris 1946) 99—116.

sal die Gegenschrift Theodorets traf. Immerhin gibt es auch von der „Apologie für Diodor und Theodor“ Fragmente: in den syrisch erhaltenen Akten der Räubersynode von 449 und in den Akten des 5. Konzils<sup>1</sup>.

Zwar verheißt der Titel dieses Referats „Reste der Apologie Theodorets“ im Werk *Pro defensione trium capitulorum* des Bischofs Facundus von Hermiane; genauer hätte man aber sagen müssen: „Reste der Testimonien aus Theodorets Apologie“. Denn Facundus, der ja nicht mehr nur Theodor verteidigen mußte, sondern auch Theodoret, hat sich wohlweislich gehütet, den Bischof von Kyrros auch noch damit zu belasten, daß er ihn als Verfasser der Verteidigungsschrift für den theologisch viel angefochteneren Theodor zitierte. Wohl aber war Theodorets Testimoniensammlung für die Zwecke des Facundus sehr brauchbar. Ich glaube nämlich, daß man von drei Zitatgruppen der über 250 Zitate des Facundus behaupten kann, sie stammten aus der Apologie Theodorets.

Ehe ich die Beweise für diese Behauptung andeute, möchte ich die Zitatkomplexe vorführen. Ich gebe dabei den Exzerpten die Nummern, die ihnen zustehen, wenn man sämtliche Zitate des fleißigen Afrikaners von Anfang bis zu Ende durchzählt. Die laufenden Nummern haben den Vorteil, daß sie sofort die Stellung der Zitate zueinander erkennen lassen.

Erste Gruppe:

- Fac. IV, 2 Nr. 79) PL 67, 612 BC *Domino meo filio — conscientiam culpabantur*. Athanasius Diodoro Tars. (Tyr.!).  
 Nr. 80. 81) 613 AB *Amor quod circa . . . Consiliatoribus igitur . . . Petrus Alex. episcopis presbyt. diaconis*.  
 Nr. 82) 613 C — 614 A *Domino meo — ecclesiarum Christi*. Timotheus I. Alex. Diodoro.  
 Nr. 83) 614 C *Diodorum autem — efficiuntur*. Basilius Caes. ad Patrophilum (ep. 244).  
 Nr. 84—86) 614 C — 615 A *Legi libros . . . Certum enim habes . . . Direxi autem nunc . . . idem ad Diodorum* (ep. 135).  
 Nr. 87—89) 615 C — 616 C *Sapiens iste . . . Sic etiam imperatores . . . Quia ergo indubitanter . . . Johannes Constant. Laus Diodori*. PG 52, 764.

<sup>1</sup> Flemming, Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch . . . (Abh. d. Gesellschaft d. Wissensch. Göttingen, phil. hist. Kl. N. F. XV, 1) 104ff. Mansi IX, 252 D — 254.

Nr. 90. 91) 616 D — 617 A *Non superflue . . . Sed rever-  
tamur . . .* Idem in alio sermone de Diodoro.

Nr. 92. 93) 617 C 618 B *Domino meo . . . Sed etiam eius  
discipuli . . .* Epiphanius ad Diodorum.

Nr. 94) 618 C 619 B *Mirabilis vero Apollinarius — Paulini  
et Epiphaniis.* Episcopi Aegyptii qui in Diocaesarea exsula-  
bant monachis in Nitria constitutis.

Nr. 95) 620 A *Diodorus Tarsensis — ignorantiam saecu-  
larium litterarum.* Hieronymus, De viris illustribus c 119  
PL 23, 750.

Nr. 96) 620 C *Sed illi habeant ecclesias — deinceps ad ea  
revertantur.* Gratianus, Valentinianus, Theodosius (I) ad  
Auxonium. Cod. Theod. XVI, 1, 3 vom 30. Juli 381.  
Mommson-Meyer I, 2 p. 834.

Nr. 97—99) 621 AC *Tu quidem . . . Quod si nobis . . . Iste  
enim malo . . .* Iulianus imperator Photino.

Zweite Gruppe:

Fac. III, 2 Nr. 52) 585 B *Angelus diaboli est — quae et ante saecula.*  
Theodorus Mopsuestenus tertio decimo libro codicis quem  
mysticum appellavit. Katechet. Reden XIII. Ed. Tonneau-  
Devreesse (Studi e testi 145) p. 381.

Nr. 53) 585 B *Manifestum est enim — aeterno exstantem.*  
Idem c. Apolin. I. 3.

Nr. 55) 587 AB *Bonum est in hoc — effectam esse personam.*  
Idem De Incarnatione I. XIII.

Nr. 57) 589 A *Prolata est — offerentes dicebant.* Cyrillus  
Orientalibus. „Pro Theodoro.“ Coll. Sich. Nr. 15 ACO I 5  
p. 315, 4—5.

III, 3 Nr. 58) 589 B *Scripti sunt — quod in eius est.* Cyrill. adv.  
Diod. et Theodor.

III, 4 Nr. 68) 595 AB *Quis Christum — pueri sui salute.* Theo-  
dorus Mops., in Matthaeum.

Nr. 70) 596 AC *Supplicabat autem ei — et ego homo sum.*  
Idem ibidem.

III, 5 Nr. 72) 599 BC *Quos oportuit scire — dividi eam putant.*  
Idem epist. II ad Artemium.

III, 6 Nr. 73) 601 AC *Et quoniam novum — habet servi forma.*  
Idem ad Rom. I.

Nr. 74) 602 BC (vgl. Nr. 190) *Ego quidem, quod — maxime  
illa quae prima sunt.* Idem De allegoria et historia, ad  
Cerdonem.

Nr. 75) 603 BC *Paulus autem valde — suum referre pro-  
positum.* Cyrill. adv. Diod. et Theodorum.

Dritte Gruppe:

Fac. IX, 1 Nr. 169) 739 C *Quid itaque invenietur — verbum bonum?*  
Theodorus Mops. ad Ps. 44. Ed. Devreesse (Studi e testi 93)  
p. 278, 14—25.

- Nr. 170) 740 AC *Quoniam quidem prius — copulationem et unitatem*. Idem ibidem; Devreesse p. 286, 17—287, 31.
- Nr. 171) 740 C — 741 A *Sicut et Joannes — astruunt manifeste*. Idem ibidem; Devreesse p. 288, 3—20.
- Nr. 172) 741 CD *Sed quia haec Deo Patri — in unitatem personae*. Idem ibidem; Devreesse p. 289, 20—290, 3.
- Nr. 174) 742 D — 743 A *Dominus enim Christus — animadvertens attentius*. Theod. ad Mt. 16, 13.
- IX, 2 Nr. 175) 744 A — 745 A *Proximus etiam passioni — dogmatum scientiam eis remaneret*. Idem ibidem (?).
- IX, 3 Nr. 176) 746 D — 747 A *In mundo erat — non cognoverunt proprium Deum*. Idem in Joann. 1,10. Devreesse, Essai p. 314, 13—315, 4. CSCO 115 p. 32, 3—15 (116 p. 22, 1—12).
- Nr. 177) 747 B *Neque enim, si duas — extremae est amenitiae*. Idem liber ad baptizatos. Katech. Reden ed. Tonneau-Devreesse p. 207.
- Nr. 178) 747 C — 748 A *Quando naturas quisque — adunationem quam ad illum habet*. Idem De incarnat. l. V c. 52.
- Nr. 179) 750 CD *Si ergo hominem dicentes — propter doctrinam pietatis*. Idem ibidem l. VI c. 54.
- Nr. 180) 750 D — 751 A *Haec autem omnia — calumniam manifestam redarguentibus*. Idem ibidem.
- Nr. 181) 751 D — 752 A *Scient enim per tales voces — pro certo divinitatis opus*. Idem ibidem l. X c. 70.
- Nr. 182) 752 C *Si vero aliquis — dico Deum et Filium Dei*. Idem ibidem l. XII.
- Nr. 183) 753 C *Propter quod utrumque — adunatio naturarum effecit*. Idem ibidem l. XV.
- Nr. 184) 754 C *Omnes enim Iudaei — Iudaeos quilibet videbit*. Idem c. Eunomianos l. X.
- IX, 4 Nr. 185) 755 C — 756 B *Quoniam autem et iuxta nos — nullum modum incidi valens*. Idem adv. Apoll. l. IV.
- IX, 5 Nr. 186) 762 A *Si utique quod dictum est . . .*
- Nr. 187) *Inhabitavit enim . . .* Idem De incarnat. l. IX.
- X, 1 Nr. 189) 769 B — 770 A *Ante 30 iam hos annos — votum nostrum est conservare*. Idem De Apolinario et eius haeresi, in principio.
- Nr. 190) (vgl. Nr. 74) *Non quantam oportuerat — quae prima sunt*. Idem ad Cerdonem.

1. Zunächst ist eine lückenlose Folge von 21 Zitaten zu nennen, die Diodor betreffen. Es sind nach meiner Zählung Nr. 79—99 in *Pro defensione* Buch IV, cap. 2. Die Reihe ist in ihrem Aufbau wohlberechnet, sie beginnt mit Exzerpten aus Briefen alexandrinischer Patriarchen und schließt mit Er-

wähnungen Diodors in kaiserlichen Erlassen oder Schriften. Die drei Alexandriner, Vorgänger Kyrills, sind Athanasius, Petrus und Timotheus I. Nr. 79, der Brief des Athanasius, ist jedoch nicht, wie Facundus meint, an Diodor von Tarsus gerichtet, sondern an seinen gleichnamigen, älteren Kollegen von Tyrus. Dieser Fehler ist wichtig, er wird uns noch bei einem anderen Autor begegnen. Petrus von Alexandrien erwähnt Diodor als orthodox in einem Brief (Nr. 80), Timotheus schreibt an Diodor selber (Nr. 81). Der alexandrinischen Gruppe folgen nicht weniger illustre Namen: Nr. 83—86 Basilius von Cäsarea mit zwei Briefen an und über Diodor, Nr. 87—91 Johannes Chrysostomus mit zwei Predigten über Diodor, Nr. 92 und 93 Epiphanius an Diodor, Nr. 94 exilierte ägyptische Bischöfe über Diodor, Nr. 95 Hieronymus in *De viris illustribus* über Diodor. Schließlich die Kaiser: Nr. 96 die Sakra Theodosius' d. Gr. von 381 über die Restitution der Reichskirche, Nr. 97—99 der Apostat Julian an Photinus über Diodor.

2. Die zweite Gruppe besteht aus 11 Zitaten, in der Hauptsache aus Werken Theodors. Sie erstreckt sich über Kap. 2—6 des III. Buches. Sie ist nicht so geschlossen wie die oben vorgeführte Reihe; Facundus hat immer wieder einzelne Zitate aus der Schrift der Hoftheologen Justinians eingeschoben, die er bekämpft. Ich denke, daß man folgende Exzerpte zusammenstellen darf: aus Buch III, cap. 2 Nr. 52. 53. 55, aus verschiedenen Schriften Theodors, Nr. 57 aus dem Brief Kyrills an die Orientalen, der in der Überlieferung *pro Theodoro*<sup>1</sup> zubenannt wird; aus cap. 3 Nr. 58 aus Kyrills Buch gegen Diodor und Theodor. Dieses Zitat wiederholt Facundus später noch einmal als Nr. 167. Das Zitat ist bemerkenswert, weil Kyrill darin die Orthodoxie Theodors in der Auseinandersetzung mit Eunomius lobt. Es hat eine Parallele in den Akten des 5. Konzils<sup>2</sup>, wo durch eine winzige Änderung das Lob in Tadel verkehrt worden ist. Nach 9 Exzerpten, bei denen ich freilich nicht sicher bin, ob man einige von ihnen, die Athanasius und Chrysostomus

<sup>1</sup> Coll. Sich. Nr. 15, ACO I 5, 314f.

<sup>2</sup> Mansi IX, 475. Das Zitat ist umfangreicher als das der Theodoret-Tradition.

gehören, nicht auch unserer Gruppe zurechnen sollte, setzt sich die Reihe so fort: in c. 4 Nr. 68 und 70, in c. 5 und 6 Nr. 72—74 aus verschiedenen Schriften Theodors. Nr. 75 in c. 6 gehört wieder in Kyrills Schrift gegen Diodor und Theodor. Zu beachten ist, daß das Zitat Nr. 74 aus *De allegoria et historia ... ad Cerdonem* teilweise als Nr. 190 wiederholt wird.

3. Die dritte Gruppe ist wieder sehr umfangreich. Es sind 20 Zitate, diesmal nur aus Schriften des Bischofs von Mopsuestia, mehrere davon aus seinem verlorengegangenen Buch *Περὶ τῆς ἐνανθρώπιζews*. Die Reihe beginnt in Buch IX, c. 1 und erstreckt sich bis Buch X, c. 1, sie umfaßt die Nummern 169—190. Nur zwei Zitate, Nr. 173 und 188, sind auszunehmen, die Facundus eingeschoben hat. Wichtig für uns sind im Augenblick die beiden letzten Zitate, Nr. 189 und 190. In Nr. 189 aus *De Apolinario et eius haeresi* beklagt sich Theodor über die Fälschungen seiner Schriften durch die Apollinaristen. Nr. 190 wiederholt nicht ganz vollständig, wie schon gesagt, Nr. 74 aus *De allegoria et historia ad Cerdonem*. In diesem Zitat entschuldigt sich Theodor für die jugendliche Unreife seines Psalmenkommentars.

Beginnen wir den Beweis gleich bei dieser letzten Gruppe. Auch sie ist sehr sorgfältig zusammengestellt, die beiden Zitate am Schluß verraten die apologetische Tendenz der Zusammenstellung. Es verrät besondere Kunst und Kenntnis, daß die Momente, die bei der Lektüre der Schriften Theodors zu berücksichtigen sind, nämlich die Jugend des Verfassers und die Fälschungen durch seine Gegner, den Werken des Angeklagten selber entnommen sind. Die beiden apologetischen Zitate kennt auch der römische Diakon und spätere Papst Pelagius I. Er zitiert die *Retractatio* Theodors zum Psalmenkommentar im zweiten Buch seiner Schrift *In defensione trium capitulorum*<sup>1</sup>, die, kurz nach dem 5. Konzil geschrieben, etwas jünger ist als das große Werk des Facundus. Die Klage über die Fälschungen erwähnt Pelagius nur ohne sie zu zitieren, setzt aber hinzu, das habe Theodor *ad Cerdonem* geschrieben<sup>2</sup>. Diese Angabe

<sup>1</sup> Devreesse (*Studi e testi* 57) p. 3, 27—4, 8.

<sup>2</sup> *Ibidem* p. 4, 18 ff.

gehört aber, wie wir wissen, zur Psalmenretractatio. Pelagius hat also die Zitate Nr. 189 und 190 des Facundus verwechselt, soweit es ihre Herkunft betrifft. Also hat er die Zitate ebenso benachbart gelesen wie Facundus. Er hat aber nicht aus dem X. Buch des Facundus abgeschrieben, sondern die griechischen Zitate gelesen. Denn er bringt Facundus Nr. 190 in der längeren Form von Nr. 74 und weicht in der Übersetzung von Facundus ab. Er konnte also wie Facundus eine Sammlung griechischer Belegstellen zur Verteidigung Theodors benutzen, die von einem guten Kenner seiner Werke veranstaltet war. Ferner hat M. Richard festgestellt<sup>1</sup>, daß die Zitate aus *Περὶ τῆς ἐνανθρῶπισσεως* in dieser Gruppe der Facundus-Zitate nicht in die weitverbreitete Kyrill-Severus-Leontius-Tradition gehören. Das ist ein weiterer Beweis für die Selbständigkeit des Sammlers.

Die zweite Gruppe der Zitate im III. Buch des Facundus ist gekennzeichnet durch die beiden Exzerpte aus Kyrills dreiteiligem Buch gegen Diodor und Theodor. Es sind übrigens die einzigen Zitate aus dem genannten Buch Kyrills bei Facundus, wenn man von der Wiederholung des einen absieht. Aus den Einleitungen, die Facundus zu den zwei bzw. drei Kyrill-Zitaten gibt, geht hervor, daß Facundus erstens das Buch nicht aus eigener Anschauung kennt, daß zweitens die Gegner der Drei Kapitel es benutzten, daß aber drittens Facundus seine zwei Zitate nicht von den Gegnern hat. Woher soll er sie aber sonst kennen? Man kann kaum umhin, die Apologie Theodorets für die wahrscheinlichste Quelle zu halten. Das Zitat Nr. 58, in dem Kyrill Theodor lobt und von dem die Parallele in den Konzilsakten so überraschend abweicht, hat eine weitere Parallele in genau dem gleichen Umfang und vor allem mit demselben lobenden Schluß im 19. Kapitel der syrischen Kirchengeschichte des Nestorianers Barhadbešabba<sup>2</sup>. Zwar schreibt der Nestorianer erst am Ende des 6. Jahrhunderts, doch stammt sein Material aus dem 5. Jhdt.<sup>3</sup> und nicht aus dem Drei-Kapitel-

<sup>1</sup> Muséon 1943, 57 ff.

<sup>2</sup> PO IX, 5 p. 510, 6—8.

<sup>3</sup> Für die Analyse der Kapitel 17—19. 20—30 der Kirchengeschichte muß ich auf meine Dissertation verweisen, die weiterführt, was R. Abramowski in ZKG 47 (1928) 305 ff. und ZNW 30 (1931) 234 ff. begonnen hat.

Streit. Gegen die Konzilsüberlieferung ist die positive Form des Kyrill-Zitats für die authentische zu halten, denn Theodoret hätte auf eine Aussage, die Theodor die Orthodoxie bestritt, bestimmt verzichtet. Eins der Zitate aus Theodorets Apologie, das in den Akten von 449 aufbewahrt ist<sup>1</sup>, läßt noch erkennen, daß Theodoret auch Sätze Kyrills brachte, die Theodor lobten. Leider hat die spätere Tradition das von Theodoret eingeleitete Kyrill-Zitat weggelassen, so daß das Lemma einsam und verloren übriggeblieben ist. Außerdem enthält das 19. Kapitel der nestorianischen Kirchengeschichte zwei Zitate aus Theodorets Apologie, die der Syrer nicht gekennzeichnet hat<sup>2</sup>.

Schließlich ist noch der Beweis für die erste Gruppe von Zitaten aus dem IV. Buch des Facundus zu führen, die in der Hauptsache Diodors Orthodoxie betreffen. Hier ist der einzige, aber entscheidende Zeuge das 17. Kapitel der Kirchengeschichte des Barhadbešabba. Es bietet Parallelen zu den Zitaten Nr. 79, 83, 84—86, 89 und 96. Die Parallele zu Nr. 79, dem Brief des Athanasius, weist bezeichnenderweise dieselbe Verwechslung der Bischöfe Diodor von Tarsus und Tyrus auf. Der Zusammenhang, in dem die Zitate in der Kirchengeschichte stehen, ist so eindeutig ein apologetischer, daß nur ein Verteidiger Diodors als Lieferant in Frage kommt. Ein Verteidiger der Drei Kapitel kann das nicht sein, denn Theodoret, der auch zitiert wird, wird nicht im geringsten verteidigt. Damit ist man aber in die Situation von 438 geführt und muß Theodorets Apologie als Quelle betrachten. Das genannte Theodoret-Zitat<sup>3</sup> stammt nach der Mitteilung des Historikers aus einer „Apologie“, welche keine andere als die für Diodor und Theodor sein kann. Der Syrer hat aus der viel größeren Sammlung von Zitaten zugunsten Diodors nur die wichtigsten herausgegriffen und die Reihenfolge der imposanten Rahmenzitate umgekehrt: die Sakra

<sup>1</sup> Flemming, Akten p. 106, 26.

<sup>2</sup> PO IX, 5 p. 511, 10—512, 1. 512, 9—515, 4. Das erste dieser beiden Stücke setzt einen Auszug aus Kyrills Brief an Proklus (ep. 72) fort und verrät so, daß die Zitate des Kapitels nicht den Originalen, sondern einem mit Exzerpten versehenen Text entnommen sind.

<sup>3</sup> PO XXIII, 2 p. 318, 14—319, 2.

des Theodosius macht den Beginn, der Brief des Athanasius den Schluß.

Wenn man so auch die Diodor-Gruppe aus dem IV. Buch des Facundus auf Theodorets Apologie zurückführt, erklärt sich auch, warum die alexandrinischen Patriarchen mit ihrem Zeugnis für Diodor so wichtig sind: Theodoret will Kyrill von Alexandrien beweisen, daß er nicht an der Orthodoxie eines Mannes zweifeln könne, den drei seiner Vorgänger anerkannt hätten.

Die hier in aller Kürze behandelten 52 Zitate, die immerhin ein knappes Fünftel aller Exzerpte bei Facundus darstellen, geben einen Begriff von der Dokumentation, mit der Theodoret seine Verteidigungsschrift ausgestattet hat. Nimmt man noch die Handvoll Exzerpte hinzu, die der Nestorianer Barhadbešabba darüber hinaus beisteuert, so hat man die Trümmer eines Werkes vor Augen, das an die Bedeutung des Contra Grammaticum des Severus von Antiochien durchaus heranreicht.

## Alcuin, Florus et l'Apocryphe hiéronymien «Cogitis me» sur l'Assomption

C. CHARLIER O. S. B., Maredsous

Je voudrais apporter ici quelques précisions et corrections à une communication que j'ai faite en décembre 1951 à la Faculté de Théologie de Lyon. Elle a trait à l'origine de l'apocryphe hiéronymien sur l'Assomption connu sous le nom de *Cogitis me*.

Je rappellerai tout d'abord brièvement l'état de la question. Tout le monde sait que l'attribution de cet apocryphe à Ambroise Autpert, proposée par Dom Germain Morin<sup>1</sup>, a été contestée à plusieurs reprises, notamment, au nom de la critique interne, par Dom Agius<sup>2</sup> et au nom de la critique externe, par Dom Lambot<sup>3</sup>. Au lieu d'Autpert ces critiques ont avancé le nom de Paschase Radbert. La démonstration de Dom Lambot a fait valoir des arguments si impressionnants qu'ils ont été considérés comme décisifs par l'ensemble des critiques et Dom Morin lui-même s'est rallié à la thèse de son brillant disciple. Je n'aurai pas ici la prétention de contester la force de ces arguments, qui reste entière. Mais je désire seulement jeter dans le débat un élément nouveau qui pose un choix difficile.

Cet élément nouveau consiste essentiellement dans une allusion évidente au *Cogitis me*, que l'on rencontre dans la plus ancienne homélie connue sur l'Assomption. Voici le texte de cette allusion d'après Lyon 628, fol. 131 v, 8—132, 28 (cf. Paris, B. N. lat. 14.302, fol. 34 a, 22—34 v, b, 18):

---

<sup>1</sup> G. Morin, Notes liturgiques sur l'Assomption. II. Du Sermon pour l'Assomption attribué à Saint Jérôme, *Revue Bénédictine* 5 (1888) p. 347—351; et G. Morin, Les leçons apocryphes du Bréviaire Romain, *Revue Bénédictine* 8 (1891) p. 270—280 (275—276).

<sup>2</sup> T. A. Agius, On Pseudo-Jerome, Epistle IX, *Journal of Theological Studies* 24 (1923) p. 176—183.

<sup>3</sup> C. Lambot, L'Homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption, *Revue Bénédictine* 46 (1934) p. 265—282.

Ferunt enim quidam codices quod odierna die a filio suo domino ihesu christo in caelestibus fuerit prouecta palatiis; quod quia a beato hieronimo in epistola quam ad paulam scripsit apocriphum asseueratur, minus fidenter a catholico sensu recipitur. Sit ergo illud nec ne? Nos tamen debemus credere eam filio suo in caelestibus conregnare.

Quoiqu'en majeure partie encore inédite, cette homélie, et particulièrement le passage qui nous intéresse, ont été signalés dès 1891 par Dom Germain Morin<sup>1</sup> d'après un homélaire de Paris (Paris, B. N. lat. 14. 302), écrit au XII<sup>e</sup> siècle, mais qu'une note du XV<sup>e</sup> siècle présente comme l'œuvre d'Alcuin. Dom Morin crut d'abord à l'authenticité alcuinienne de cet homélaire, à cause de son ordonnance liturgique qui place notamment la fête de l'Assomption le 18 janvier. Mais cet argument n'a pas paru suffisant pour faire admettre l'attribution alcuinienne de cet homélaire<sup>2</sup>.

Or il se fait que l'homélie sur l'Assomption se retrouve absolument identique dans un autre homélaire dont je crois possible de déterminer l'origine et la date avec précision. Cet homélaire nous est conservé dans le ms. 628 de Lyon que j'ai découvert et signalé dès 1945 dans mon étude des *Mélanges Podechard*<sup>3</sup> comme étant la collection attribuée par Mabillon au diacre Florus de Lyon<sup>4</sup>.

Pour dater et situer géographiquement cet homélaire nous disposons de divers indices, tant de critique externe que de critique interne.

Sur le plan de la critique externe, l'origine et la date du ms. 628 sont faciles à déterminer. Le ms. porte tous les indices que

<sup>1</sup> G. Morin, art. cit. Les leçons apocryphes..., p. 275—276 et L'Homélaire d'Alcuin retrouvé, Revue Bénédictine 9 (1892) p. 491—497, texte p. 496.

<sup>2</sup> Cf. B. Capelle, La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique, Ephemerides theologicae Lovanienses 3 (1926) p. 37, note 31; et Le témoignage de la liturgie, dans: Assomption de Marie I, Bulletin de la Société française d'Etudes mariales 7 (1949) p. 61 et note 84. Cf. aussi M. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge (Studi e Testi 114), p. 282, note 2.

<sup>3</sup> C. Charlier, Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire (Mélanges Podechard), Lyon 1945, p. 71—84, 2 pl., p. 81.

<sup>4</sup> J. Mabillon, Praefationes in Acta Sanctorum OSB in saec. IV, § V, VII (ed. Venise 1724, p. 311).

j'ai signalés dans mon étude sur le commentaire augustinien de Florus<sup>1</sup> comme caractéristiques du plus ancien fonds de la bibliothèque du chapitre de Lyon. L'écriture est typique du style lyonnais de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle et la ponctuation est celle que le grand paléographe Lowe a attribuée à Florus de Lyon<sup>2</sup>. De nombreuses notes marginales, de la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle également, sont d'un type étroitement apparenté à celui du diacre lyonnais.

D'autre part, le ms. Lyon 628 n'est certainement pas le manuscrit original de l'homélaire. Nous avons conservé en effet, à la Bibliothèque Nationale de Paris<sup>3</sup>, la description sommaire due au Père Lebrun, oratorien du XVII<sup>e</sup> siècle, d'un autre manuscrit qui se trouvait également à la Primatiale de Lyon. Ce manuscrit ne comportait pas encore les additions sur la fête de la Toussaint qui ont été faites presque aussitôt dans le ms. 628. Il avait seulement, de seconde main également, les oraisons et la préface de la messe. Ce manuscrit reflétait donc un état plus ancien du texte que Lyon 628. Ces indices de critique externe nous orientent déjà vers la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle au plus tard et nous conduisent à Lyon. Mais la critique interne nous permet de préciser davantage.

Tout d'abord, le terminus post quem semble indiqué par cette omission primitive de toute mention de la Toussaint. Or, cette fête, née au VIII<sup>e</sup> siècle, semble ne s'être définitivement généralisée en Gaule qu'après la réconciliation des fils de Louis le Pieux et la rencontre avec Grégoire IV, le 1<sup>er</sup> novembre 835. Elle est absente de la forme la plus ancienne du martyrologe de Florus et n'a été introduite par celui-ci que dans sa seconde recension qui date des environs de 840<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. Charlier, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre*, *Revue Bénédictine* 57 (1947) p. 132—186, surtout p. 155—166.

<sup>2</sup> E. A. Lowe, *Codices Lugdunenses antiquissimi*, *Extraits des documents . . . de la Bibliothèque de Lyon*, Lyon 1924, p. 10 et 15. Voyez aussi, du même, *The Codex Bezae and Lyons*, *Journal of Theological Studies* 25 (1924) p. 270—274.

<sup>3</sup> Paris, B. N. lat. 16.802 (fonds de S. Magloire) (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 20—24 v.

<sup>4</sup> Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris 1908, p. 395; cf. aussi p. 384.

Le terminus a quo est fourni tout d'abord par l'usage abondant que l'auteur fait des œuvres de Bède, lequel est dénommé „Beatus Beda“. Le comes liturgique, d'autre part, qui est apparenté à celui de Murbach et n'a pas encore la fête de la Nativité de la Vierge, indique la fin du VIII<sup>e</sup> s.

Enfin et surtout, des indications extrêmement précises nous sont fournies par l'homélie du 3<sup>e</sup> dimanche de l'Avent<sup>1</sup>. Parlant des signes dans le soleil et la lune annoncés par le Seigneur, l'auteur, qui suit ici s. Grégoire, rapporte divers phénomènes astronomiques dont il a été témoin pour une part, ou qu'il tient, pour une autre part, de témoins oculaires. Ces phénomènes, qui sont minutieusement décrits, non seulement dans le corps de l'homélie, mais encore dans une note en appendice, se sont produits respectivement, le jeudi 4 juin 806 à la prime aurore, le dimanche 30 août 806, à 10 heures du matin, et le lundi 16 juillet 809, au début de la 5<sup>e</sup> heure, c. à d. à 11 heures précises. Voici le texte, d'après Lyon 628, fol. 181,30 sq. et fol. 182, v, 12 sq.

... quibus quaedam iam impleta cernimus, quaedam e uestigio implenda formidamus. Surgere enim gentem contra gentem adeo in nostris tribulationibus discimus ut non sit hoc opus legere in codicibus. In quibusdam mundi partibus terraemotus etiam magnos audiuimus factos. Pestilentias et fames sine interpolatione patimur; nostris siquidem temporibus talis fames extitit qualis

(fol. 181, v)

uisa numquam fuit ut matres corpora filiorum consumarent. Terroresque de caelo et uidisse audiuimus et uidere potuimus. Refert beatus gregorius suo tempore igneas acies in caelo apparuisse humanum praefigurantes sanguinem fundendum, quod postea a longobardis impletum est in italia; quae etiam nostro tempore uisae dicuntur fuisse, sed ad quem finem tendant et quid futuri protendunt nescimus. Necdum dicit beatus gregorius signa in sole et luna suis diebus certa fuisse, sed nos longe inferius nati, solem bis uidimus obscuratum lunam in sanguinem uersam. Asserunt etiam nonnulli signum sanctae crucis in luna apparuisse, anno ab incarnatione domini DCCCVI, cuius superius emiciclum in modum sanguinis rubeat, inferius instar picis obscurum et tenebrosum erat; quae duo emicicla crux interposita distinguebat, quod enim de his signis dicat alius euangelista apertius demonstrat dum dicit: «Et erit in diebus illis sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo»; et propheta: «Sol conuer-

<sup>1</sup> Lyon 628, fol. 181, 30 et sq.; fol. 182 v, 12 sq.

tetur in tenebras et luna in sanguinem antequam ueniat dies domini magnus et horribilis. Et quia iam maxima praedictorum impleta est, restat ut ea quae futura sint impleantur.

(fol. 182, v, 12 sq.)

Anno incarnationis dominicae DCCCVI, Primo die et nonas iunii, ul XIII signum crucis mirabili modo in luna apparuit Feria V Prima aurora incipiente quasi hoc modo ☉ Eodem anno III Kl septimbris ul XII die dominici hora IIII corona mirabilis in solis circuitu apparuit; Anno incarnationis dominicae DCCCVIII, indictione II XVII Kl augustis fr II, incipiente hora diei V eclipsim solis apparuit, ul XXVIII.

De ces divers phénomènes, il n'est pas dit nettement quels sont ceux dont l'auteur a été lui-même témoin et ceux qu'il connaît par ouï-dire. Il semble toutefois évident qu'ils ne peuvent pas être de beaucoup antérieurs à la composition de cette homélie. On n'imagine pas que l'écrivain les ait remarqués et les ait jugés intéressants pour ses auditeurs ou ses lecteurs, s'ils se sont produits à une époque dont ils n'en ont plus de souvenir précis. Il semble par conséquent impossible de dater cette homélie plus bas que les années 815/820.

Comme indices confirmatifs, on peut signaler enfin une série d'allusions aux invasions normandes et à la situation politique ou économique de la Gaule qui s'accordent parfaitement avec ce que nous rapportent les chroniques sur les premières années du règne de Louis le Pieux.

Pour donner à ces indices leur pleine valeur, il importe de souligner l'homogénéité littéraire de l'homélaire de Lyon par rapport au Pseudo-Alcuin de Paris.

Les relations entre les deux homélaïres ne sont verbales que pour l'homélie sur l'Assomption et pour trois autres homélies, mais elles demeurent certaines pour les autres pièces. L'un et l'autre écrit concordent d'ordinaire très étroitement et souvent verbalement, mais leurs relations mutuelles sont assez délicates à établir. Elles ne pourraient être tout-à-fait éclaircies que par une démonstration qui dépasserait les limites de cet exposé. Je peux toutefois signaler déjà deux faits qui postulent en faveur de l'antériorité et de l'originalité de l'homélaire lyonnais :

1° Celui-ci est le seul à comporter des commentaires sur les Epîtres. Les commentaires sont évidemment de la même veine et du même style que les homélies.

2° L'homélaire lyonnais fourmille de renseignements curieux sur les origines chrétiennes, rapporte des faits historiques précis, fait des citations d'écrivains rares. Plusieurs de ces notations ont un lien étroit et explicite avec la région lyonnaise. Or, dans l'homélaire parisien ces notations, surtout celles qui ont un caractère local, sont ou éliminées purement et simplement, ou transformées en affirmations d'ordre général. C'est ainsi que dans l'homélie, citée plus haut, du 3<sup>e</sup> dimanche de l'Avent, homélie qui, par ailleurs, suit pas à pas le texte lyonnais, la description minutieuse des phénomènes astronomiques précis se voit muée en une mention très vague d'éclipses solaire et lunaire. Au reste, le lecteur pourra s'en rendre compte lui-même en comparant le texte de Lyon 628 cité plus haut avec l'extrait suivant de l'homélie parisienne. J'ai souligné les mots communs aux deux textes pour faire sauter aux yeux le sens de la dépendance.

... dies domini magnus et manifestus. Quae omnia licet beatus gregorius dicat suo tempore necdum fuisse completa, nos tamen et ex parte maxima iam cernimus adimpleta et plenius in die iudicii credimus adimplenda. *Gentem enim super gentem insurgere* quod supra dominus praedixit ipsa nostra tribulatio nos euidentissime docet. *Terraemotus* et in aliis mundi partibus contigisse *audiuimus* et nos etiam perpassi sumus; *Solem quoque obscuratum* iam *uidimus*; *Lunam* quoque crebro defectum pati perspeximus quam etiam in sanguinem aliquando *conuersam uidimus*. *Stellas quoque de celo cecidisse cognouimus. Quia ergo omnia quae dominus praedixit signa iam aduenisse cognoscimus terminum mundi in proximo esse dubitare non debemus. In die quoque iudicii ...* (Paris, B. N. lat. 14.302, fol. 3, a, 17—fol. 5 v, b, 21. L'extrait est au fol. 3, b, l. 16—31.)

Dans ces conditions, il me paraît légitime de tirer les conclusions suivantes :

1° L'homélaire du ms. Lyon 628 est l'œuvre d'un écrivain lyonnais et date du premier quart du IX<sup>e</sup> siècle.

2° Cet homélaire présente d'étroites affinités avec les autres écrits de l'écrivain lyonnais Florus de Lyon : à quelques détails près c'est le même comes liturgique que celui décrit par le poème que cet écrivain a composé comme Préface à un recueil de ce genre<sup>1</sup>. C'est aussi sa manière à la fois prolixe et précise, son

<sup>1</sup> Cf. epigramma libri omeliarum totius anni ex diuersorum patrum tractatibus ordinati, Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi Carolini, t. II, pp. 530—535.

goût du détail, son tour d'esprit positif et critique vraiment étonnant pour l'époque, ses tendances doctrinales<sup>1</sup>.

3° L'homélaire de Paris attribué à Alcuin semble nettement dépendre de l'homélaire lyonnais et ne peut donc être l'œuvre d'Alcuin.

4° La mention du *Cogitis me* dans l'homélaire lyonnais pose à nouveau le problème de son attribution à Paschase Radbert<sup>2</sup>. Si l'on repousse la date de l'homélaire le plus bas possible, soit vers 825, cette attribution demeure peut-être théoriquement possible. Il faut cependant tenir compte de certaines conditions psychologiques. S'il est l'œuvre de Florus, l'homélaire ne peut avoir été composé par lui que dans sa prime jeunesse, car son remarquable flair critique ne s'est laissé surprendre que dans ses tout premiers ouvrages<sup>3</sup>. Déjà dans l'homélie qui nous occupe, il ne fait appel au Pseudo-Jérôme que pour dénoncer les fables des apocryphes sur l'Assomption, fables dont il possédait le plus ancien témoin latin qui nous soit parvenu, comme j'ai pu l'établir en retrouvant à Lyon, daté de 779, les premiers folios du manuscrit de Baluze publié par Wilmart<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ces notices sont du même type que celles dont Florus a encombré les marges de ses manuscrits. Voyez par exemple les *Annales Lugdunenses* publiées par Mabillon et reproduites par Pertz, dans les *Monumenta Germaniae Historica*, t. I, p. 110. Ces notes sont certainement de la main de Florus (à part les premières, dues à Agobard) comme on peut le vérifier aujourd'hui encore sur le manuscrit original, conservé à Rome à la Vallicellane (E 26).

<sup>2</sup> J. R. Geiselman, *Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens*, *Geist und Leben* 24 (1951) p. 366—367, revient à Autpert au nom de la critique interne.

<sup>3</sup> Ainsi, la compilation augustinienne, œuvre de maturité, ne cite aucun apocryphe augustinien; ils circulaient pourtant en grand nombre au temps de Florus et ce dernier les connaissait d'ailleurs. La collection *De Fide*, œuvre de jeunesse, contient quelques apocryphes. Cf. C. Charlier, *Un œuvre inconnue de Florus de Lyon*, *Traditio* 8 (1952) pp. 81—110.

<sup>4</sup> A. Wilmart, *L'ancien récit latin de l'Assomption*, dans: *Analecta Reginensia* (Studi e Testi 59), pp. 323—362; texte: pp. 325—362. Je donne en Appendice ce début inédit. Quoique presque effacé, il est parfaitement lisible. Outre le fragment lyonnais, conservé sous le n° 788 (fol. 27—34) qui constitue le premier cahier, et le fragment parisien du Fonds Baluze 270 (fol. 165—174) qui lui fait suite, un autre fragment

En tout cas, en parlant du *Cogitis me* comme d'un écrit hiéronymien connu de tous et dont l'authenticité n'est contestée par personne, l'auteur de l'homélie laisse supposer que l'apocryphe hiéronymien a eu le temps de se répandre largement au moment où il écrit, ce qui semble reporter sa diffusion à une vingtaine d'années plus tôt.

5° En terminant, je voudrais signaler l'importance de la position doctrinale, à la fois réservée et traditionnelle, observée par l'école de Florus de Lyon sur ce point dogmatique de l'Assomption. Ainsi qu'en plusieurs autres points controversés au IX<sup>e</sup> siècle, tels l'Eucharistie et la grâce, cette position a certainement contribué, l'homélaire pseudo-alcuinien en fait foi, à orienter l'attitude dogmatique de l'Eglise depuis le IX<sup>e</sup> siècle.

## Appendices

### I. L'homélie de Florus sur l'Assomption

XVIII Kalendis Septembribus Assumptio Sanctae Mariae. *Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam*. In illo tempore: «*Intrauit Ihesus in quoddam castellum*».

Textus illius lectionis heret superioribus uerbis sancti euangelii,  
 5 ubi dominus pharisaica questione pulsatus, parabolam hominis  
 in latrones incidentis, et samaritani misericordiam ei impendentis  
 explicauit. Moxque ad interrogationem conuersus, percontatus  
 est eum quis illi uideretur proximus fuisse ei qui incidit in latro-  
 nes; quo respondente: «Qui fecit misericordiam in illum», sub-  
 10 iunxit: «Vade et tu fac similiter». Ac deinde recedens inde,  
 «*intrauit in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine*  
*excepit illum in domum suam*». Iure enim post impensum ser-

Variantes de Paris, B. N. lat. 14.302, fol. 34, a, 22—34 v, b, 18

8 castellum + et reliqua 4 illius] istius / uerbis *om.* 7 mox-  
 que] mox / interrogationem] interrogatorem suum / percontatus est]  
 percontatur 9 in illum] in illo 11 et mulier — 12 suam *om.*

du même manuscrit lyonnais est encore conservé à Paris, B. N. 5288, fol. 1—12. Il s'agit d'un recueil liturgique qui débute sur une table pascalle dont la première année est 779. L'écriture, une pré-caroline mélangée de wisigothique lyonnaise, ne permet pas une date plus récente.

monem humanitatis, peruenitur ad effectum ipsius humanitatis, ut quod illic sermonibus istis panderetur rebus. Hae duae namque mulieres quae ut sexu, ita genere sorores erant, typum duarum uitarum in se tenent: scilicet practichae id est actiuae, 5 teoriche hoc est contemplatiuae. Martha enim quae sedula erga frequens ministerium erat, actiuae uitae formam tenet. Maria autem secus pedes domini sedens, ab occupatione ministerii libera, diuinis uerbis intenta erat, speculatiuam exprimit uitam. Dicendum ergo singulatim, quae proprietas sit utriusque uitae. 10 Actiuae proprium est pietatis et misericordiae operibus insistere, id est esurientem pascere, nudum uestimento tegere, languidum uisitare, infirmum consolare, in carcere positum liberare, et uariis infirmitatibus laborantes, quo ualet solamine recreare. Speculatiuae uero uitae est: dilectione dei et proximi sinceriter 15 inherere, a terrenis officiis se alienum facere, et contemplatione dei insistere. Quae utrasque uitas beatus Paulus in se conformabat dicens de actiua: «Quis infirmatur et ego non infirmor? Quis scandalizatur et ego non uror?» Loquens de speculatiua, dicebat: «Nostra conuersatio in caelis est.» Utramque simul in se 20 ostendebat, cum dicebat de speculatiua: «Siue mente excedimus deo»; de actiua: «Siue sobrii sumus uobis». «*Quae etiam sedens secus pedes domini*». Intuendum quod Maria secus pedes domini sedere dicitur, Martha autem ministeriis interesse perhibetur. Sedere enim propriae, otiosorum est; et quodammodo tunc 25 anima sedet, cum exterioribus officiis otiosa, diuinis sermonibus pascitur. «*Martha autem satagebat circa frequens ministerium*». Hic lucidius proprietates actiuae uitae figuratur; cui quisque inseruit, necesse est bonis operibus inseruiat, nec otio torpeat, sed miserorum recreationi insistat. «*Quae stetit et ait: Domine,* 30 *non est tibi cura*», et reliqua. Vox ista, querulorum est. Sunt

4 practica scilicet      5 et theoricæ / hoc est] id est      7 autem + quæ  
8 diuinis erat uerbis intenta      9 singillatim / sit proprietas      10 ac-  
tiuæ + uitæ      11 tegere] operire      12 consolari      14 dilectioni  
15 et contemplatione dei] diuinis mysteriis      16 paulus + apostolus  
confirmabat      18 speculatiua + uita      20 speculatiua + uita  
22 domini + et cetera      24 enim om. / otiosorum] ociosorum  
25 ociosa      26 circa frequens ministerium] et cetera      29 recreationi-  
bus      30 et reliqua] et cetera

enim quilibet qui actiuæ uitæ inseruientes, dum uident alios  
speculatiuæ desideranter intendere, quodammodo conqueruntur  
domino et dicunt: «Domine, non est tibi curæ.» Sed dominus ita  
responsum suum temperauit, ut nec Mariam ad actiua cogeret  
5 opera, nec Martha partem uituperaret, dicens: «*Martha, Martha,  
sollicita es et turbaris erga plurima*». Repetitio sermonis, incul-  
catio est cognitionis; quos enim proprio nomine apellamus,  
scire nos demonstramus. Unde et Moysi dicitur: «Noui te ex  
nomine». «*Porro unum est necessarium*». Et quod est illud?  
10 «*Maria optimam partem elegit*». Dicendo hoc, ostendit etiam  
Martham bonam partem elegisse. Sed bonis optima preponderant.  
Quod autem dicit: «*Quæ non auferetur ab ea*», demonstrat  
Marthæ, partem ab ea auferendam; actiua enim in presenti  
tantum geritur uita, speculatiua uero hic incoatur, et illic perfici-  
15 tur. Reuera enim quis illuc esurientem reficiet, ubi nullus esuriet?  
Quis nudum operiet, ubi omnes beata immortalitas exornabit?  
Contemplatiua ergo uita ut diximus hic incipitur et illic finitur;  
quia quod tenemus in spe, illic percipiemus in re; quod hic  
cernimus fide, illic contemplabimur specie. Immo succincte  
20 euangelica lectione tractata, dicendum breuiter quid hæc  
eadem lectio ad beatam Dei genitricem conueniat. Cum enim  
tota ex duabus sororibus Deo deuotissimis constet, tamen in  
fine sui non incelebrem immo precipuam, de beata Dei geni-  
trice sententiam continent, ubi dicitur: «*Maria optimam partem*  
25 *elegit*». Cum enim sancta ecclesia tribus fidelium gradibus constet,  
coniugatorum scilicet, continentum et uirginum, beata profecto  
Dei genitrix cuius odie sollemnia celebramus, optimam partem  
elegit; cui datum est et de intemerata uirginitate et de prolis  
gaudere fecunditate, quæ simul et uirgo materque esse prome-  
30 ruit. Dicamus ergo, immo incunctanter dicamus, quia Maria  
optimam partem elegit. Ferunt enim quidam codices quod

8 curæ + et reliqua    6 sollicita — plurima] et cetera / sermonis]  
nominis    10 elegit + et reliqua / hoc] maria optimam partem elegit  
11 optima    12 quæ om.    13 partem + bonam    14 incoatur / illic] illuc  
15 illuc] illic    16 operiet] uestiet    17 ut diximus om. / finitur] perficitur  
18 quod + hic / quod] et quod    19 immo om.    23 incelebrem] inlecebre  
26 continentium    27 hodie sollempnia / celebramus] colimus    29 uirgo  
materque] et mater et uirgo    31 enim] autem

odierna die a filio suo domino ihesu christo, in caelestibus fuerit prouecta palatiis; quod quia a beato hieronimo in epistola quam ad Paulam scripsit apocriphum asseueratur, minus fidenter a catholico sensu recipitur. Sit ergo illud nec ne? Nos tamen debemus credere, eam filio suo in caelestibus conregnare. Iam ergo ad eam uota nostra precesque conuertamur; rogemus eam ut pro nobis apud pietatem filii sui interuenire dignetur. Sit protectrix in aduersis, prouectrix in prosperis, et ope suae intercessionis, faciat nos esse consortes suae beatitudinis.

1 caelestibus] celi    3 apocriphum] apochriphum fideliter    5 eam om.  
6 conuertamur] conuertamus rogamusque / eam om.    9 consortes esse

## II. Le début inédit du Transitus

Lyon 788, fol. 34 v.

1. *Incipit translatio sacratissimi uirgines / sanctae mariae matris domini ihesu christi* / Tempore illo cum post ascensionem domini nostri / ihesu christi sacratissima maria uirgo mater eius / diebus hac noctibus esset uigilans et orans uenit / ad eam angelus  
5 domini dicens. Maria surge accipe / palmam quam tibi transmittit dominus. post triduum enim erit adsumpcio tua et ecce ego homnes / apostolos mittam ad te et uideant gloriam quam / accipies; et dixit maria ad eum peto domine ut di/cas mihi quod est nomen tuum. Ad quam angelus / dixit; ut quid inter-  
10 rogas nomen meum magnum / est enim. Et cum audisset hoc maria ascendit in / montem oliuite et tenens palmam quam hacci/perat de manu angeli exultauit cum gaudium / magnum

Leçons de R (S)

1—2 De assumptione beate mariae R in assumptione sanctae mariae S  
2 tempore illo om. RS / cum om. R    3 maria om. R / mater eius uirgo R  
4 esset om. R    5 surge maria R / transmisit R    6 dominus + de caelo R / adsumpcio] ascensio R    7 et + ipsi R / uideant + ingentem R    8 ad eum beata maria RS    9 ad — dixit] ait angelus R / quid + inquiet R / interrogas] quaeris R cum cet. 10 meum + domina R / enim + et mirabilia R cum cet. / et om. R cum cet. praeter T / haec audisset R cum pler. hoc audisset STV 11 maria] beata maria R cum cet. praeter TV / oliueti + simul cum ipso angelo R / et om. R cum rel. 12 de manu angeli] in manu ab ipso R sequens stylo proprio; cet. praeter S (qui hic cum nostro concordat solus) et T (qui tamen add. in manu post palmam) / exultauit] et exultauit RM / in gaudio magno R

una cum omnibus qui cum ea erant. Angelus / autem domini  
ascendit in celis cum lumine magno / Maria autem regressa est  
15 in domo sua et lauit / corpus suum et induit se uestimenta  
optima / [Paris, B. N. Fonds Baluze 270 (fol. 167, l.1) — gau-  
dens et exultans...cf. A. Wilmart (Studi e Testi 59), p. 327,  
§ 4, 3.]

13 erant] fuerant *R* / domini + in ipsa hora *R* 14 in celum *RM* / autem]  
uero *R* cum cet. praeter *M* 15 domum suam *R* cum cet. / se om. *RM*

Principales divergences de la famille FGMPUS d'avec BR

2—4 In illo tempore cum esset beata maria diebus ac noctibus uigilans  
et orans post ascensionem domini 5—6 palmam quam nunc tibi  
detuli quoniam post tres dies adsumenda es 7 ad te + sepeliendam *pler.* /  
gloriam tuam quam acceptura es 9 interrogas] quaeris 10 magnum  
est enim] quod est magnum et mirabile 11 oliueti + praefulgente  
uero ei lumine angeli / palmam + illam in manu sua 13 cum  
ea] ibidem / domini + qui uenerat ad eam 14—15 reuersa in domo  
sua + et reposuit palmam illam quam acceperat de manu angeli cum  
omni diligentia et deposuit uestimenta sua quae induta erat

## The Regula Magistri and some of its Problems

P. B. CORBETT, Aberdeen University

Let me begin by stating briefly that most debated of all the problems connected with the Regula Magistri, namely that of the text known as MB. For this is the symbol generally used to describe all those portions, whether continuous or fragmentary, which are common both to the RM (Regula Magistri) and to the RB (Regula S. Benedicti).

Now this text MB is found in a manuscript written in Southern Italy at the end of the 6th century (ms. Paris. lat. 12205) and forms part of a monastic rule which, because of its great length, can only have been copied in a locality where it was actually practised. This monastic rule is attributed in its manuscript to *Sancti Patres*, in particular the Egyptian Fathers Macarius, Serapio, Paphnutius and "the other" Macarius. But this same text MB occurs also in another manuscript, written in England this one round about the year 700 (ms. Hatton 48 of the Bodleian) and here it forms part of another monastic rule, this time attributed to S. Benedict.

The problem is not made any easier by the fact that another South Italian manuscript (ms. Paris. lat. 12634) also contains passages from MB among a number of excerpts from the works of Basil, Jerome, Augustine and Cassian, none of which, except in the case of Augustine, are attributed to their authors. On the other hand, there are numerous mss. on the Continent containing MB in the so-called Rule of S. Benedict. The problem is made still more acute by the fact that, at the very time our South Italian mss. were being copied, at the end of the 6th century, perhaps at Vivarium itself, as has been suggested, Pope Gregory the Great in Rome was sending Augustine and his fellow-missionaries to England with, it does seem most probable, an officially approved

edition of the Rule of S. Benedict, whatever that was. Such an official edition would be revered and reproduced most faithfully, with but a minimum of alteration as need arose, by the monks of Augustine and their successive generations of disciples in England. May we not then regard Hatton 48 as a most reliable witness of that text of Benedict's Rule which was despatched to England by Gregory the Great?

Now, if Benedict wrote the text MB which we find in Hatton 48, how could this same MB be attributed, even *honoris causa*, by monks of Southern Italy, to a group of Oriental Fathers at the very moment when Benedict's Rule was held in the highest esteem at Rome? To put it the other way round, if the Oriental Fathers or an admirer of them like Cassiodorus, for instance, wrote MB, how could this same MB be attributed to Benedict as part of his by now officially approved Rule? The supposition which obtrudes itself upon our notice, to be eventually proved or disproved by research, is that MB was composed neither by Benedict nor by Macarius and Company nor again by anyone so near in time and place to the dilemma as Cassiodorus. Perhaps MB then is source material taken from some older legislation. We know at least, from its inclusion with extracts from Basil, Jerome, Augustine and Cassian in ms. 12634, that it is held in the highest esteem. Thus its authority would be widespread, so that we are not bound to limit its possible origin to Italy though it is found in Italian mss.

When we come to examine MB within the framework of the Regula Sanctorum Patrum, we observe that the two, the smaller text within the larger, make a uniform whole in respect of ideas, vocabulary and, most important, style. This is because RM, though composed from many sources, some known, some unknown, was rearranged and largely rewritten by a legislator-editor whose language is recognisably characteristic and who, at the same time, is probably responsible for some contributions of his own to the text, notably the considerable passage in the present Chapter I which is a digression on the *gyrovagi*, the vagrant monks.

We have seen that the presence in toto of RM in a South Italian ms. is a strong indication that the Rule was actually

practised in that locality where it was copied. Is Southern Italy then the original home of RM? I think not. The attribution of MB to S. Benedict at Rome by the end of the 6th century is very probable in view of the existence of ms. Hatton 48, but such attribution would clash with the attribution of the same text to Oriental Fathers in a locality some mere four hundred miles south of Rome, an attribution which is an established fact. If however MB is merely source material for both legislations there is no difficulty. Furthermore, when one examines RM one is struck by the archaic flavour of its institutions and sentiments. One is struck for instance by the recommendation (Ch. 95) that monks should not often go outside the monastery lest they be mistaken for angels and worshipped as they do not deserve or, on the other hand, be derided by the unfaithful: *ut non sit frequens occasio propter quam fratres multotiens foras egressi saecularibus mixti forte a religiosorum oculis visi ad damnationem potius nostram ab eis pro angelis adoremur — aut magis per inrisionem quorundam infidelium vilescat in publico sanctus habitus*. Monks are not then a familiar sight in public. I think this means that Ch. 95, the last chapter of the Rule as we possess it, is to be situated in a time and place where the Barbarian invasions have already taken some toll of Christian institutions. 5th century Gaul or Spain suggest themselves, not Southern Italy. We must also consider what appears to be the very considerable indebtedness of RM to John Cassian who established himself at Marseilles early in the 5th century. We may note the primitive fervour for cenobitism, so clearly shown in the division of monks into categories (following Cassian or Jerome, or both) and in the championing of the one true kind—the *primum genus cenobitarum*, and in the long and vigorous attack upon the curse of vagrancy. We are here at the very beginning of cenobitism in the Western world and we know that its cradle was Southern Gaul. This new cenobitism coming from the Eastern Mediterranean to the West brought with it a great veneration for the Fathers of the Desert, their Lives and Conversations. Hence Cassian's popularity, hence also the attribution of our Rule to Eastern Fathers and the maintaining of

that attribution in our two mss. of Southern Italy. We remember how Cassiodorus at Vivarium busied himself with the propagation of the Eastern Fathers in translation. To this it may be remarked that, since Cassiodorus did as much as Cassian to popularize Eastern institutions, including cenobitism, the *Regula Magistri* may well have originated in Cassiodorus' part of the world. True; but there are other things to be taken into account. For instance, the possibility that there are elements of Priscillianism in RM, a factor which would incline one to situate the work in Spain or Narbonnese Gaul rather than in Southern Italy. The Council of Braga in 563 condemned in a series of anathemata the Priscillianist tenets, some of which are reflected in our Rule. The sinful nature of human generation, the damnation for sin in previous existence which constitutes life on Earth, these are echoed in the Thema—*in excessibus concupiscentiae generati in saeculi huius descendimus viam* (Th. 5); — *per lignum offensionis natio nostra de paradiso in mundum, de mundo usque in infernum descenderat* (Th. 59). (References by Chapter and line are to Vanderhoven's Diplomatic Edition). The Council of Braga condemned the view that the eating of flesh is sinful. In RM Ch. I. we are told that the outrageous *gyrovagi* cause the daily slaughter of live chickens through their insatiable appetite—*animantia pullorum sibi creant cottidie occidi* (I. 37—39). The phrase *animantia pullorum* is noteworthy; it stresses the fact that chickens are living creatures, so that *animantia pullorum* is not merely a pretentious phrase for *pulli*; it means *pulli qui animantia sunt*.

In this same context the word *gyrovagus* itself is important. It is hybrid, belonging to a Greco-Latin locality, a region where Greek is as familiar a tongue as Latin and where Greek words are used frequently in colloquial Latin speech. Such a region is the Southern coast of Gaul. The word *gyrovagus* may come from this region together with the text which contains it, the text that is which also contains Priscillianist elements and which to my mind is the special contribution of a legislator-editor recasting the whole work. To this it may be objected that Southern Italy is also a Greco-Latin region using hybrid words.

True; but I do not think that *gyrovagus* is the word used in Southern Italy for "vagrant monk", at least in that particular region where our two mss. were copied. I say this because of some evidence which I will mention later.

To return to the archaic aspect of RM, we may note the primitive quality of its cenobitism, shown by the curious avoidance in its language of the word *monachus*, found so rarely that its appearance at all must be viewed with suspicion as a likely interpolation or gloss, as in Chapters 7 and 81. It occurs in Ch. I, but only in the literal sense of "solitary", the isolated monk who is the victim of the *gyrovagus*. The scrupulous avoidance of a commonplace term in favour of the more explicit *frater* shows an insistence upon the cenobitic idea which argues an early date for the whole text of the Rule.

This avoidance of the word *monachus* is an aspect of a piece of Latin writing which is altogether peculiar and, so to speak, localized, if only one could discover the locality in question. Other aspects are not lacking; one of the most striking is the use of the word *deversus* for "monk". This term is frequent in the *gyrovagi* digression where it is made the subject of word-play with the commoner word and phonetic though not semantic equivalent *diversus*. Furthermore, *deversus* is usually spelled in ms. 12205 with the prefix *di-* rather than *de-* (*diversus* for *deversus*). It is however not confined to the *gyrovagi* digression or even to Ch. I, but is found throughout the text. There can be no doubt as to the meaning, as for instance in Ch. I. 168: *deversorum vita et actus*, "the life and conduct of the monks", a phrase echoed in the title of the same Ch. I: *actus et vita monachorum in coenobiis*, a title which does not belong to the original state of the Rule which, as I have mentioned, does not employ the word *monachus*. *Deversus* is of course a pure Latin word for the hybrid *anachorita*, "one who turns aside", from the secular way of life, but it seems to have remained a local usage, attested only, to my knowledge, in the *Regula Magistri*. In origin it may be pre-cenobitic, existing perhaps in Southern Gaul before the arrival of Cassian. Our text has retained the word, which was perhaps dying out, in preference to *monachus* as an alternative

to *frater*. It is interesting to note in passing that the hybrid *camsare* (Gk. κάμσαι) is used in Ch. 56.3: *camsantes de via*, in exactly the sense of *deverti*—another indication that we are dealing with a region which is Greco-Latin. In saying this, I do not forget that the Peregrinatio Egeriae also has the word *camsare*, but then this intriguing work has so much in common with RM, not least its colloquial Latinity and its problem of date and origin!

In just the same way as we must, in the case of the Peregrinatio, take account of the reference to the River Rhône (18.2) in discussing the problem of origin, so with the Regula Magistri we must consider the words *porro a finibus Italiae* (I. 89). The passage in question is again from the *gyrovagi* digression and relates how the vagrants, immediately after quitting one host whose larder they have exhausted, betake themselves to the cell of another solitary (*cella monachi*) saying that they are arriving *porro a finibus Italiae*. However we may choose to translate *porro*, “from afar” or, taking it as a virtual comparative and linking it with the preposition *a*, “from farther than”; however we may render *finibus Italiae*, “the boundaries of Italy” or simply “Italy”, we must be positive about *Italiae* itself. It is more natural in the context for the person speaking of Italy to be outside that country rather than within it. I think that it is as true in the case of Latin usage as in that of modern idioms for a person arriving in Italy, having come from France, to say “I have come from the French border”, for this is more explicit than to say “I have come from the Italian border” which might mean the border of Italy with France but could equally well mean the border with Switzerland or Austria. Thus one must describe the border in terms of the country which lies beyond it. We may assume that our *gyrovagi* have come into Gaul, presumably Southern Gaul, from the Italian border (from Italy). Incidentally, we may hardly suppose that they have come all the way into Spain; in other words *porro a finibus Italiae* implies that the setting of our *gyrovagi* digression in Ch. I is Southern Gaul, not Spain. Is RM then of Gaulish origin? I know that Quintilian tells us that the word *gurdus*

which is found in RM (50.171) is of supposed Spanish origin and that the word *pius*, in the sense of *bonus*, *benignus*, of which RM is particularly fond, is most common in Spanish inscriptions, as the second volume of the CIL shows. I know also that the derivation of the word *annona* from *ad hora nona* (28.110) is that given by Isidore (Etym. 20. 2. 13) and that RM was probably his source for it. If the Rule was known and used in Spain in Isidore's time it must have had the same authority there as our Paris mss. prove that it had in Southern Italy. An examination of the structure of RM reveals that it is composed of different strata which reflect so many different states of the text in the course of what was probably a rapidly evolving and not very prolonged history. If we venture to suppose that our Rule is not Italian in origin, though copied and practised in Southern Italy, it seems likely that its different states belong to different regions or at any rate contain sources taken from different regions. I should like to expose very briefly and of necessity inadequately a structural plan which, it seems to me, emerges from the scrutiny of our Rule.

In its original form the *Regula Sanctorum Patrum* was composed of two parts, an *actus militiae cordis* or "performance of a military service of the spirit" which is the ascetic life of the *miles Christi* and an *ordo monasterii*, the "ordering or administration of a monastery". The two expressions are found at the end of Chapter 10, where the division is made between the two parts of the Rule. The *actus militiae* is of a spiritual character and is composed of precepts and exhortations intended to inspire perseverance in those monastic observances which constitute the *ordo monasterii* or daily routine of monastic life.

The *actus* of our Rule is preceded by a short piece of legislation, commonly known as the *Regula IV Patrum*, which serves as a model to the larger work which follows it. It is of primitive aspect and its language is not that of the major RM. But its structure is the same, moral precept followed by practical legislation. The work is followed in ms. 12205 by the Prologue and Thema which also serve as introductory matter. They pose many problems which we cannot discuss here.

I incline to think that the original *actus militiae* was quite short. It may be traced in some few lines of Ch. I, following upon the *gyrovagi* digression (ll. 176—183)—*magnum existimantes primum genus cenobitarum—ad ipsorum regulam revertamur; fratres, clamat nobis cottidie Dominus dicens convertamini ad me*, etc. The spiritual exhortation is continued in some seventy-five lines of Ch. 8, the highly imaginative piece of writing on the vanity of human ambition — *O iactantiae vanitas, omnis homo vivens in ipsa pravitare sua altitudinem caeli et latitudinem terrae putat se mensurare*, etc. (8. 6ff.). To this may be added the twelve grades of humility and the account of the joys of Heaven, the latter taken from the *Acta Sebastiani*, which together make up most of our present Ch. 10.

To this first state of the *actus militiae* was added a second state, which I call the “doctrina state”. It is here that we find the *magister-discipulus* relationship which is the most distinguishing feature of our Rule and which, at a later stage, gave to it the characteristic chapter-headings which are of course responsible for the *Regula Sanctorum Patrum* becoming known as the *Regula Magistri*.

This *doctrina* state is to be traced towards the end of the *Thema* — *constituenda est ergo nobis dominici schola servitii* (ll. 309—10). These words are a suture, binding what has gone before to what follows. But what follows is now at the end of Ch. I and is the principle of the three grades of teaching — *ecclesiae suae Dominus tres gradus doctrinae constituit, primum prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium*, all of which is to introduce the role of the *doctor-magister*. Chapters 2, 7 and 9 develop the *doctrina* theory and the relations between master and pupil, chapter 7 stressing the virtue of obedience, chapter 9 that of silence. This *doctrina* state is possibly of Priscillianist origin, as the doctor role is thought to have been one dear to Priscillianists, while the extreme severity of the injunctions regarding obedience and silence are in keeping with the conception of the *perfectus homo*.

It is possible, though no more than a conjecture, that to this composite *actus: doctrina* Rule the legislator-editor who wrote

the *gyrovagi* digression added the *genera monachorum* categories of Ch. I and also the compilations of virtues and vices constituting Chs. 3, 4, 5 and 6 which are also obviously taken from sources. It is amusing to see how the chapter-titles, added at a later date, fail to fit the material and are almost as long as the "chapters" themselves which are mere lists.

Now let us look for a moment at the second part of our Rule, the *ordo monasterii*. It is probable that this extremely long compilation of chapters is the result of many adaptations and additions. We are told at the end of Ch. 10 that it originally comprised six divisions: *modus*, *observantia*, *gradus*, *continentia*, *custodia* and *mensura*. What do these terms mean? I think they are reflected in the body of the text. *Modus* is concerned with certain disciplinary measures, such as excommunication (the chapter-heading *modus excommunicationis* is found in Benedict's Rule, Ch. 24). *Gradus* refers to the administrative grades like *praepositus* and *cellararius*, *continentia* to the Lenten fasting, *mensura* to the measuring of food and drink. If this is so, then we see that the present order of chapters as given in ms. 12205 does not conform to that given at the end of Ch. 10. For example, the present Ch. 11 (*De Praepositis*) belongs to the division *gradus*, but instead of coming after the *modus* and the *observatio* (Chs. 33—49) it comes at the very beginning of the *ordo*. The division *continentia* occupies the present Chs. 51—53 while *custodia*, the duties of the cellarer and the *custos rerum*, is dealt with in chapters as far apart as 17 and 95. The *mensura* occupies the present Chs. 27, 28 and 29.

We know from internal evidence that the chapter order at present obtaining (in ms. 12205) is not that of the original state of the *ordo*. From references in the text it is possible to reconstruct the order to a considerable extent. Furthermore, there are chapters which are additions made from time to time and which do not find a place within the scheme laid down at the end of Ch. 10.

The best way of course to distinguish between the various strata of text is by examination of the language in which they are written, if such an examination can be made to yield a

positive result! The task is made difficult in the case of RM by what I am convinced is the unifying work of the legislator-editor whose style pervades the whole Rule. However, some progress has been made in the study of the Latinity of RM which, as I have indicated, is peculiar and in some ways unique. It is hoped to include in the forthcoming volume, which will complement the Diplomatic Edition of the Regula Magistri, a detailed account of the language together with further observations upon the orthography of the manuscripts. As regards the latter, I will mention one factor which has bearing upon the problem of our Rule's origin, namely that a distinction can be made between the language of the scribes of the South Italian mss. and that of certain texts they have copied. Certain misspellings like the haplography *magirare* for *magis girare* and the form *aquilus ventus* for *aquilo ventus* show that the scribe, in his reading of the *scriptura continua* (necessarily aloud), failed to pronounce the final *s* of *magis* and was able to add an *s* erroneously to a word which should not have it (*Aquilo*). At the same time there are other forms occurring in the text, indeclinable plurals like *vitas patrum*, *missas*, *caldos*, *dominicas* and so on, where the *s* must be pronounced to make possible the distinction between singular and plural. Without pretending that such phenomena, genuinely phonetic though they are, can be advanced as irrefutable evidence of origin, one must remember that in Gaul, Southern Gaul included, the distinction between the nominative and accusative of masculine words is made right into Romance, a fact which may justify a supposition that a form like *caldos* would occur in Spanish rather than in Gaulish Latinity.

For my part I think it fair to assume that the Regula Magistri may have Gaulish and Spanish elements, as also Italian elements to judge by liturgical details. It is quite natural that a Rule which enjoyed great authority and widespread popularity, even only for a short time, should have received additions and modifications, to say nothing of sources, from all the main regions of the Latin world. It has been said that the word *pullus* for *gallus* is Gaulish (understandably!) as also the word *bracae*

"breeches", while the spelling *disculcient* for *disculcient* (both dialect forms of *discalcient*) must be Gaulish since it occurs in a manuscript of the 6th century (ms. 12205) and must have been copied from a Gaulish text by the Italian scribe. The mysterious *rogus* (Sp. *ruego*?) is found in Italian diplomas at a later date, while *lordicare* is O. Fr. *lourdoyer*. At the same time the Greco-Latin words *ebdoma*, *camsare* and *oblagia* (Gk. *ἐβδομία*) indicate a bilingual region which may be either Southern Gaul or Southern Italy. However, and here I revert to a point made above, the word *gyrovagus* is in my opinion decisive here. It is a Greco-Latin hybrid, found in the Ch. I digression in conjunction with the Gaulish *pullus* and *lordicare*, to say nothing of Priscillianist echos and the expression *porro a finibus Italiae*. Now, in our ms. 12205 from the South of Italy another expression is found for "vagrant monk", though not in the text of RM. The expression is *circitor monachus* and it is found in the Greco-Latin translation of S. Nilus' *De Octo Vitiis Generalibus* (f. 59 v l. 29) where it is used to render the Greek *κυκλευτής*. This translation, like its companion in ms. 12634 of a work of S. Ephraem, was made almost certainly in the district where it was copied, in the Greco-Latin South of Italy and is in the tradition of those made by Cassiodorus at Vivarium. The Latin of these translations does not resemble that of the RM passage where the word *gyrovagus* occurs. We may note the frequent use of *autem*, a particle entirely absent from RM except in sources (almost all Biblical) and the occurrence of *monachus*, a word avoided by RM. Thus the region which uses *deversus*, *gyrovagus* and avoids *autem* is not that which produced our mss. 12205 and 12634.

What of the date of the *Regula Magistri*? If it is indebted to Cassian and not, as some think, Cassian to it, we cannot date the indebted parts (and they are considerable and diffused) before 430 at the earliest. The primitive fervour for the new cenobitism from the East inclines us to place it not much later than 440. I have mentioned the Barbarian invasions which took place early in the 5th century in Gaul and which would account for the apparent restriction on the movements of monks (Ch. 95), their unfamiliar appearance in public and the presence

of large numbers of hostile unbelievers. I find significance in the expression *spiritalis Caesar designatus* in Ch. 93 (l. 126), applied to the monk who is chosen to succeed the abbot. He is the "spiritual heir to the throne", that is to say the word Caesar is used in our context in the special sense it acquired under the later Emperors. Now the last Roman Emperor, Romulus Augustulus, was deposed in 476. But this was at Rome. Long before this in Gaul, owing to the invasions, the Emperor's power and name had lost practical meaning. The expression *Caesar designatus* would have little real significance, even figuratively, in a monastic community with a fair share of *inalphabeti* at a time when the institution referred to had ceased to exist. Legislators, being practical men, do not indulge in outmoded expressions to illustrate their arguments. I do not think that the phrase *spiritalis Caesar designatus* would be used in Gaul after 450.

I have limited these few remarks to certain considerations of time, place and structure, without even mentioning many of the problems concerning our Rule. I can only say that Dom Hubert Vanderhoven and M. François Masai are still working on these problems and that they hope soon to produce the long awaited "second volume". I shall be more than grateful if I can succeed in compiling some items of linguistic interest by way of a minor contribution to that volume.

## Nouvelles Perspectives sur le Problème des Sources de l'Hexaëméron de Grégoire de Nysse

E. CORSINI

### La thèse de Karl Gronau

Le problème des sources de l'Hexaëméron de Grégoire de Nysse a été posé pour la première fois d'une façon systématique par K. Gronau dans son ouvrage: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig 1914). Ce livre paraissait à une époque féconde en recherches sur Posidonius et profitait d'un très grand nombre de travaux appliqués à définir l'œuvre, la pensée et surtout l'influence du grand Stoïcien sur les écrivains postérieurs grecs et romains, sur les débuts du néo-platonisme, etc. Avec cet ouvrage l'auteur, suivant l'exemple de W. Jaeger (*Nemesios von Emesa*, Berlin 1914), visait à étendre la recherche sur l'influence de Posidonius en étudiant la littérature chrétienne et la patristique.

On peut résumer la thèse de K. Gronau de la façon suivante: Basile et Grégoire de Nysse dans leurs commentaires aux premiers chapitres de la Genèse ont utilisé des commentaires précédents, notamment d'Origène et de Philon d'Alexandrie, qui dépendent à leur tour du grand Commentaire de Posidonius au Timée de Platon. Par conséquent l'ouvrage de Posidonius serait à l'origine de l'exégèse platonicienne et biblique.

Il n'est pas nécessaire d'exposer ici la technique compliquée et subtile de démonstration d'une pareille thèse, d'autant plus que l'immense matériel, tassé au cours de l'exposition et dans l'énorme rez-de-chaussée des notes innombrables, n'a pas toujours la même valeur et n'est pas toujours examiné avec la rigueur critique qui serait désirable. D'ailleurs la méthode suivie, qui est celle typique de la *Quellenforschung* au moyen de passages parallèles, lorsqu'elle était appliquée d'une façon mécanique, entraînait fatalement des erreurs de perspective et une certaine incompréhension du texte et de la personnalité de l'auteur.

En outre la liste des auteurs que Gronau donne comme „posidonien“ est presque infinie; et s'il fallait l'examiner au jour des études nouvelles combien d'affirmations devraient être au moins nuancées, combien d'attributions discutées, combien de dérivations examinées à nouveau! En effet il suffit à K. Gronau de démontrer que tel ou tel passage, tel ou tel argument, telle ou telle idée philosophique ou scientifique de Basile et de Grégoire se trouve dans Philon, Cicéron, Varron, Sénèque, Plin l'Ancien, Adraste, Cléomède, Arrien, Géminus, Aratus, le Pseudo-Clément, Macrobius, Censorin, Lydus, Philoponus, etc., pour juger que la présence de Posidonius est certaine.

Il n'est pas nécessaire de relever combien un tel procédé est arbitraire et il n'est pas question non plus de rappeler que le pivot de la thèse de Gronau, à savoir l'existence même du commentaire posidonien au *Timée*, a été mis en doute par des savants, tels que K. Reinhardt et M. Pohlenz. Il nous suffit de constater comment l'effort de Gronau, pour ce qui concerne Grégoire de Nysse, non seulement n'a pas atteint son but, mais, ce qui est plus, a entraîné une erreur de perspective qui a faussé tout l'examen de l'ouvrage et défiguré la personnalité et l'originalité de l'auteur. En effet Gronau ne considère l'Hexaëméron de Grégoire que comme un corollaire, un complément de celui de Basile et ce point de vue a conduit le grand philologue à se passer d'un examen approfondi du but et de la nature de cet ouvrage fondamental pour l'étude de la pensée de Grégoire de Nysse.

### Le but de l'Hexaëméron et la polémique contre l'ekpyrosis

En réalité le problème des sources est lié en partie à la considération du but de cet ouvrage tout à fait spécial. Quel est donc le but de l'Hexaëméron ou bien, ce qui revient au même, quel est le noyau autour duquel on pourrait grouper tous les arguments? Gronau, dans son court examen du traité de Grégoire, dit que l'argument fondamental est celui des rapports entre Dieu immatériel et la matière créée, avec deux arguments

secondaires, c'est-à-dire deux excursus sur l'origine des eaux et sur la nature des corps célestes<sup>1</sup>. Or il n'en est rien. La question de l'origine de la matière et de ses rapports avec Dieu n'est pas du tout traitée par Grégoire, qui au contraire la range parmi les questions oisives, auxquelles il n'y a qu'une réponse: Dieu est savant et puissant et il fait ce qu'il veut (PG 44, 68 B ss.).

Le but déclaré de Grégoire est de clarifier certains points obscurs du traité de son frère, qui se prêtaient aux objections de quelques-uns.

Faut-il croire qu'il s'agissait d'objections réelles, soulevées par des adversaires de Basile, ou bien sommes-nous en présence d'un prétexte littéraire de Grégoire pour justifier son traité sur la Genèse peu d'années après celui déjà devenu classique de son frère?

L'examen des dates nous ferait pencher pour la deuxième hypothèse<sup>2</sup>, d'autant plus que la façon dont Grégoire développe ses arguments n'est celle de quelqu'un qui défende la cause d'un autre. Toujours est-il qu'au lieu de résoudre les difficultés du traité de son frère, Grégoire développe une thèse qui non seulement n'est pas celle de Basile mais qui s'y oppose directement.

Quelles étaient donc les objections que les adversaires, à savoir Grégoire lui-même, soulevaient contre l'Hexaéméron de Basile?

La première, nous dit Grégoire, concerne l'explication du troisième ciel, dont fait mention saint Paul, tandis que l'Écriture nous parle seulement de deux cieux (PG 44, 64 D). En réalité Grégoire ne s'occupe de cette difficulté qu'à la fin de son traité: le troisième ciel, dit-il, dont nous parle saint Paul, signifie „toutes ces choses qu'on ne peut pas exprimer avec des mots, à savoir la beauté du paradis“ (44, 121 D).

<sup>1</sup> Gronau, op. cit., p. 113 ss.

<sup>2</sup> Et cela est vrai soit qu'on accepte la thèse traditionnelle, qui fixe la date de composition des homélies de Basile vers 370, avant son épiscopat, soit qu'on se range à l'avis de Gronau, qui place la composition peu d'années avant la mort de l'évêque de Césarée.

Toute l'attention de notre auteur est dirigée sur deux autres difficultés, concernant l'interprétation des eaux „supra caelum“, dont nous parle l'Écriture, et la conservation de l'eau terrestre dans sa mesure originale malgré l'évaporation (44, 65 D—68 A).

On a de la peine à s'imaginer que ces deux questions aient pu amener Grégoire à écrire un autre traité sur l'Hexaéméron. En réalité, comme nous le verrons plus loin, *sous le voile de ces deux questions se cache la polémique contre la doctrine stoïcienne de l'ekpyrosis et la défense de l'éternité du monde*. Voilà le but et le noyau de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse!

Le récit mosaïque nous parle de la création du firmament pour séparer les eaux inférieures des eaux supérieures. Que sont ces eaux supérieures? Tout le monde sait que la cosmologie juive imaginait le ciel comme un grand réservoir d'eaux, d'où descendait la pluie, lorsque les écluses du ciel s'ouvraient.

Mais quand le récit mosaïque vint en contact de la science hellénique, les exégètes d'efforcèrent à accorder l'expression biblique avec la physique aristotélicienne et stoïcienne, qui concevait l'univers comme la juxtaposition des sphères concentriques des divers éléments. L'exégèse des Alexandrins avec son allégorisme vint à bout de cette difficulté, en expliquant les eaux „supra caelum“ comme le *κόσμος νοητός*, le monde intelligible.

Mais Basile, qui traite la question dans l'Homélie III ch. 5, revient brusquement à l'interprétation littérale du texte: au dessus du firmament, nous dit-il, il y a une grande masse d'eau qui entoure la terre. Et plus loin, au ch. 8, Basile se demande la fonction de cette masse d'eau, et il répond en disant qu'elle est nécessaire pour d'opposer à la grande masse du feu, dont le pouvoir de destruction menace l'existence de l'univers (PG 29, 64 C ss.). L'eau et le feu sont deux éléments également nécessaires, mais ils sont opposés entre eux, si bien que leur équilibre est la condition préalable de la conservation du cosmos. Voilà ce qui explique la présence de cette immense masse d'eau dans la création<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il est intéressant d'observer que l'interprétation littérale des eaux supérieures se trouve aussi dans le fragment d'Hippolyte sur la Genèse

Mais étant donné que le feu vit aux dépens de l'élément humide, il s'ensuit fatalement une diminution de l'eau et une graduelle augmentation du feu, ce qui à un moment donné entraînera la conflagration universelle, l'ekpyrosis (PG 29, 68 A—B). C'était le point de vue des Stoïciens, que Basile ici semble accepter. En effet il fait suivre un excursus sur les mers, les fleuves, les lacs, etc., pour démontrer l'abondance de l'eau dans la création, et une polémique contre la théorie d'Aristote qui niait la nature ignée du soleil. Or, E. Bignone a démontré<sup>1</sup> que ces deux arguments étaient liés à la polémique sur l'éternité du monde entre les péripatéticiens et les platoniciens d'une part et les stoïciens et les épicuriens de l'autre; et à mon avis Gronau a bien raison de soupçonner la présence de Posidonius dans la polémique de Basile contre Aristote, parce que c'est précisément le philosophe d'Apamée qui est présenté dans la tradition doxographique comme le restaurateur du dogme de l'ekpyrosis contre les négations soit des péripatéticiens soit des stoïciens hétérodoxes tels que Panétius et Boethos de Sidon.

---

(p. 51, 7 Achelis). Malheureusement le fragment ne nous dit pas si cette interprétation était liée là aussi, comme dans Basile et ses épigones (Ambroise, Procope de Gaza, Ps.-Eustathe, Sévérien de Gabala, etc.), à la polémique contre l'éternité du monde et à la doctrine de l'ekpyrosis. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'Hippolyte a admis lui aussi l'ekpyrosis, dont il parle maintes fois dans ses écrits (Philosoph. 1, 3; 9, 10; De Christ. et antichr., Achelis p. 44). Le lien entre Hippolyte et Basile semblerait ressortir aussi de la notice étrange de Jérôme sur l'Hexaëmeron de saint Ambroise dans son épître *ad Pammachium et Oceanum*: „*Nuper sanctus Ambrosius sic Hexaëmeron Origenis compilavit ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur*“. Y aurait-il par hasard, pour ce qui concerne la Genèse, une double „ligne“ exégétique, aboutissant l'une à Hippolyte, et l'autre, dont fait partie entre autres Grégoire de Nysse, à Origène? Toute affirmation ne saurait être que prématurée.

<sup>1</sup> E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll. Firenze 1936. Selon l'auteur la polémique sur l'éternité du monde aurait eu son début avec les œuvres écrites par Aristote pendant sa jeunesse, notamment le *De philosophia*. Les arguments d'Aristote auraient été combattus par Zénon, qui à son tour aurait été réfuté par Théophraste; Epicure aurait combattu ce dernier avec les arguments que Lucrèce nous a transmis. A remarquer qu'après Théophraste et Epicure s'insère dans la polémique la discussion sur l'équilibre des éléments, comme l'on peut voir dans le ch. 22 du *De aetern. mundi* de Philon.

La fin du monde par le feu a toujours été un dogme pour le christianisme, mais la pensée chrétienne n'a jamais accepté la conception stoïcienne de l'ekpyrosis, peut-être à cause de la liaison qu'on y voyait avec la doctrine du retour éternel. Ce n'est qu'avec Origène qu'elle pénètre dans la spéculation chrétienne, mais il s'agit à peine du mot, parce que là encore la fin du monde et les circonstances qui l'accompagneront dépendent entièrement de la volonté toute-puissante de Dieu. Basile est donc le premier écrivain chrétien, qui parle de l'ekpyrosis comme d'un phénomène naturel, c'est-à-dire dépendant des causes secondes<sup>1</sup>.

Aucun doute alors que nous soyons ici devant une source stoïcienne et probablement devant Posidonius lui-même<sup>2</sup>.

Quelle est à cet égard la position de Grégoire? Son but, nous l'avons dit, est la polémique contre la doctrine de l'ekpyrosis, et cela ressort évident de la façon dont il coupe court avec les questions du firmament et des eaux supérieures. Le firmament, dit-il, n'est pas un corps solide, et les eaux „supra caelum“ ne sont pas des eaux réelles, parce que ceci serait en contradiction avec la disposition naturelle des éléments qui veut que chacun d'eux occupe son lieu naturel selon sa gravité et densité, de façon que la succession: terre—eau—air—feu soit toujours conservée (PG 44, 80 D—81 A).

L'interprétation allégorique des eaux supérieures, à laquelle Grégoire revient résolument, semblerait favoriser les partisans de l'ekpyrosis, parce qu'ainsi est écarté l'obstacle imaginé pour retarder la conflagration. En effet l'action destructrice du feu est un donné de l'expérience, et s'il n'y avait que l'eau terrestre pour s'y opposer, l'équilibre serait bientôt rompu et l'univers plongerait dans le feu. Grégoire a prévu la difficulté et il l'aborde

<sup>1</sup> Qu'on voie cependant ce que nous avons dit d'Hippolyte à la p. 97 n. 1.

<sup>2</sup> A remarquer aussi Hom. I, 3 (PG 29, 9 C ss.; cfr. aussi Ep. VI, 2, PG 32, 244), où est développé un autre argument, qui est classique de la polémique stoïcienne et épicurienne contre l'éternité du monde: l'être qui a des parties soumises à la corruption est lui-même corruptible et périssable. L'argument revient dans Lucrèce, de rer. nat., V, 235 ss.; Philon, de aetern. mund. ch. 22; Lactance, div. inst., VII, 1—10; s. Ambroise, In Hexaem. I, 3, 11.

tout de suite d'une façon radicale. En effet la question qu'il pose dès le début est celle-ci: „L'eau terrestre rest-t-elle dans sa mesure primitive ou diminue-t-elle à cause de l'action du soleil?“ Pour Grégoire il n'y a pas de doute: chaque élément demeure dans la quantité établie par Dieu au moment de la création. „La terre ne diminue pas ni elle n'augmente, l'air maintient sa mesure, le feu ne diminue pas: pourquoi alors l'eau seule peut-elle diminuer?“ (92 D).

La démonstration de la stabilité de l'élément humide et par là de la stabilité de tous les éléments occupe la partie centrale et finale de l'Hexaëméron de Grégoire de Nysse<sup>1</sup>.

En premier lieu il réfute le point de vue des Stoïciens, qui disaient que le soleil se nourrit d'eau, et il développe la théorie de la circulation perpétuelle des éléments par la transformation des uns dans les autres. Il y a cependant, admet Grégoire, une partie d'humidité qui est absorbée par le feu et qui apparemment est soustraite à l'évolution circulaire, à savoir l'humidité qu'on voit parfois pendant l'été s'élever à une très grande hauteur jusqu'à la région de l'éther où elles s'embrasent en donnant lieu aux phénomènes qu'on appelle comètes, étoiles filantes, etc. (96 B—97 A). Mais même dans ce cas, observe Grégoire, le feu ne détruit pas toutes les qualités de la matière; il en reste une poussière très fine, qui conserve sinon les qualités, au moins la quantité de l'eau. Ce pulviscule tombe sur la terre et se mêle avec elle. Mais la terre par sa qualité secondaire de l'humidité peut se transformer en eau, et voilà que l'équilibre est rétabli et la transformation cyclique des éléments continue, assurant la stabilité perpétuelle au cosmos (105 B—112 C). La possibilité qu'un élément se transforme dans l'autre était un axiome de

---

<sup>1</sup> Gronau, op. cit. p. 120, s'étonne que Grégoire revienne sur cet argument du moment que Basile s'y était déjà appliqué, quoique brièvement, dans sa troisième homélie, ch. 3 ss. Ce qui est la preuve d'une incompréhension fondamentale de cet illustre savant à l'égard de notre auteur, si tant est qu'il ait jamais considéré Grégoire et les autres Pères de l'Eglise sinon comme du matériel informe, qui doit toute sa valeur à l'esprit de l'antiquité classique, „der auch durch den nebelhaften Schleier der altchristlichen Dogmatik siegreich hindurchzuleuchten vermag“ (op. cit., p. 304).

la physique ancienne, qui concevait chaque élément comme étant doué, outre que d'une qualité primaire, d'une qualité secondaire par laquelle il est lié à la qualité primaire de l'élément plus proche. „Il s'ensuit, conclut Grégoire, que les éléments, sans aucun obstacle, se pénètrent réciproquement, en se transformant l'un dans l'autre, et que chacun d'eux n'augmente ni ne diminue, mais tout reste à jamais dans les mesures originaires“ (113 A).

Il est clair maintenant que nous étions dans le juste en affirmant que le but de Grégoire était la polémique contre la doctrine stoïcienne de l'ekpyrosis, et il est clair aussi que le point fondamental de divergence entre lui et Basile était l'interprétation des eaux „supra caelum“, dont parle l'Ecriture.

Grégoire veut prouver la vérité de l'axiome d'Ecclés. I, 4: *Terra stat in aeternum* (cfr. 92 D), et donc son traité sur l'Hexaéméron s'encadre dans la série des traités en faveur de l'éternité du monde<sup>1</sup>.

Sommes-nous autorisés à conclure de là qu'il n'a pas utilisé une source stoïcienne? Je ne crois pas. En effet le matériel scientifique employé par Grégoire est bien d'origine stoïcienne. Bien plus, si l'on introduisait une distinction entre matériel scientifique et matériel philosophique proprement dit, on ferait une constatation singulière: dans les parties philosophiques

<sup>1</sup> Bien entendu, il s'agit pour Grégoire d'une éternité *a parte post* et, pour ainsi dire, conditionnée à la volonté toute-puissante de Dieu. Ce qui est certain c'est que pour notre auteur le monde n'a pas de causes intrinsèques de corruption et de ruine. Cette notion d'éternité, qui lui est venue de la méditation sur l'Ecclésiaste, est moins de nature métaphysique que de nature ascético-morale. Cette vision d'une terre qui reste immobile à jamais (car tout son mouvement est purement illusoire) fait encore partie du pessimisme d'origine platonicienne de Grégoire, qui considère les réalités d'ici bas comme des riens en comparaison de Dieu et du monde supérieur. La terre, qui est condamnée par une loi (*καταδεδυκασμένη*) à demeurer pour l'éternité, ce cycle qui tourne à jamais sur soi-même (*κύκλος . . . διηρεκώς ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐλίσσόμενος*, In Eccles. I, PG 44, 625 C), cette immobilité pleine de labeur (ibid. 628 A), n'a qu'un but: détourner l'homme des choses extérieures et de ses passions, qui sont semblables à ce mouvement inconcluant, à la mer qui n'augmente pas malgré l'apport des fleuves, pour le faire rentrer dans son intérieur, où il peut réaliser, par la sagesse et la foi, la vraie immobilité, la vraie *στάσις εἰς αἰῶνα* (ibid., 628 B—D).

(sur la nature et le nombre des cieux, sur le cinquième élément, sur la nature de la matière première et ses qualités, sur l'ekpyrosis, etc.) on voit une constante adhésion de Basile aux thèses stoïciennes tandis que Grégoire s'en éloigne. Au contraire, dans les parties scientifiques (l'origine des eaux terrestres, la nature de la lumière de la lune, la grandeur du soleil, etc.) on observe une plus grande liberté de la part de Basile, tandis que Grégoire adhère presque toujours à des thèses dont l'origine stoïcienne peut être aisément démontrée.

Une dernière constatation : la défense de l'éternité du cosmos et la polémique contre la doctrine de l'ekpyrosis s'était glissée dans le sein même de la Stoa avec Panétius et Boëthos de Sidon, et nous la retrouvons dans des auteurs qui sont sous l'influence du Stoïcisme, tels que Cicéron (*De nat. deor.*, l. II, ch. 45—66), Philon, l'anonyme auteur du traité *περὶ κόσμου*, Sénèque, etc. Le cas de Cicéron mérite qu'on s'y arrête un moment. Les sources du *De natura deorum* ont été étudiées par des critiques célèbres, avec des conclusions très différentes : Schwenke (Posidonius), Hirzel (Panétius), et enfin Reinhardt, qui admet une pluralité de sources (Chrysippe, Zénon, Philodème, Clitomaque, Posidonius, Panétius, un manuel de philosophie stoïcienne, etc.). Pour la section qui nous intéresse, tous les critiques sont d'accord à relever l'influence du *περὶ προνοίας* de Panétius.

### Conclusions

A ce moment il est possible de tirer ces quelques conclusions :

1. L'Hexaéméron de Grégoire de Nysse n'est pas une appendice, un complément de l'Hexaéméron de Basile, mais un ouvrage indépendant, avec son but et sa physionomie tout à fait particulière. Le traité de Grégoire vise à célébrer l'ordre harmonieux, rationnel et perpétuel créé par Dieu à l'origine et par conséquent, à combattre la doctrine stoïcienne de l'ekpyrosis, acceptée par Basile.

2. Cela étant donné, il est impossible de songer à Posidonius comme source unique pour Basile et Grégoire.

3. Pour ce qui concerne Grégoire, ses rapports frappants avec certains aspects du *De natura deorum* de Cicéron pourraient faire songer au *περὶ πρῶτα* de Panétius, qui, au dire de M. Pohlenz, aurait eu une grande influence sur la cosmologie des Alexandrins et sur la formation de leur notion de *φύσις*.

4. Cependant, si l'on considère le procédé de Basile et de Grégoire pour ce qui concerne surtout le matériel scientifique et la façon éclectique avec laquelle il est introduit dans le cours de l'exposition, on est autorisé à songer, plutôt qu'à une source systématique comme Posidonius ou Panétius, à ces recueils doxographiques et à ces manuels scolaires, dont le rôle dans la diffusion de la culture ancienne a été maintes fois étudié et mis en valeur.

## Studies in the Tradition of the Martyrologium Hieronymianum in Ireland

J. HENNIG, Sutton, Dublin

The tradition of the Martyrologium Hieronymianum (MH) is represented in Ireland primarily by the Martyrology of Tallaght (MT) which has been preserved in the twelfth century Book of Leinster and was assigned by Colgan to the year 900. By comparison with MH MT shows two salient features:

- 1) the reduction of the narrative element to a mere list of names, place-names being frequently misinterpreted as names of (further) saints,
- 2) the addition, in a separate paragraph for each day, of Irish names.

The only edition of MT—vol. 68 of the Henry Bradshaw Society—was published at the same time as Quentin's edition of MH. Quentin, however, was in a position to insert in his *Apparat* the readings of the non-Irish sections of MT, while the editors of MT established that the foundation of MT were the Berne and Weissenburg manuscripts of MH, fresh names being culled from the *Echternacht* manuscript.

The *Apparat* to the edition of MT refers to the other mss of MH for differences in the spelling of names, for names found in those mss but not in MT, and for the many entries in MT not found in those mss. Among the latter are 57 doublets. The editors of MT did not consider the Herculean task of coordinating MT and the other mss of MH entry by entry, as is now possible through the numbering of entries in Quentin's edition. The order in which the entries appear in MT, however, would be one of the chief guides as regards the relationship of MT with the other mss of MH and to the manner in which it was compiled. Nor does the *Apparat* of MT compare with the other

mass the wording of the few narrative elements in MT, such as the epithets of saints, mainly describing their rank or the special event commemorated, or the wording of the still fewer narrative entries in MT. These two points are of particular importance where such narrative elements are proper to MT, as has been shown e. g. in studies of the collective commemoration of the basic events of the redemption of mankind on March 25th<sup>1</sup>, the entry for the *Communis sollemnitas omnium Sanctorum Europae*<sup>2</sup>, the two entries relating to the passing away of the Blessed Virgin<sup>3</sup> or the entries relating to Gregory and Augustine<sup>4</sup>. Similarly the few notes devoted by Quentin to entries peculiar to MT are concerned with their contents rather than with their wording.

This treatment of MT is in keeping with the traditional predominance of the heortological point of view in the study of martyrologies. When in 1907 Quentin established *les martyrologes historiques* as a new departure in the history of the martyrology, he did not discuss the function of and variety in narrative martyrologies. He offered no explanation of the function of the metrical versions considered by him, namely the *Martyrologium Poeticum* and the *Martyrologium Wandalbarti*; e. g. his comparison of the latter with the Macon ms of Florus' prose martyrology is entirely heortological. Quentin did not consider *Félice Oengusso (FO)*<sup>5</sup>, the largest versification in this field, nor could he then consider yet MT, which, as regards readability, is the very opposite to the versified martyrology. The tradition of the martyrology in the Old Irish Church makes only few contributions to the heortological study of non-Irish Saints but it does make important contributions to the assessment of the various types of martyrological writing as literary units serving distinctive purposes, and of the martyrology as a distinctive contribution

<sup>1</sup> Hennig, *Irish Ecclesiastical Record* (I. E. R.) V, 70, 1948, 332—346.

<sup>2</sup> Hennig, *Speculum* 21, 1946, 51—66 and *Mediaeval Studies* 10, 1948, 147—161.

<sup>3</sup> Hennig, I. E. R. 76, 1951, 97—104 and 81, 1954, 161—171.

<sup>4</sup> Hennig, I. E. R. 84, 1955, 226—234.

<sup>5</sup> Henry Bradshaw Society (H. B. S.) vol. 29, 1905.

made by Patristic literature to the development of historical writing.

In his edition of MH Quentin considered only the non-Irish entries of MT. Thus he offered no Irish parallel to the entry for St. Brigid, because in MT this entry, in contrast to that for St. Patrick, is in the Irish section, a fact which suggests that MT represents a very early layer in the tradition of MH. The Irish entries are remarkable not only linguistically for their mixing Irish and Latin, but also literarily for their distinctive narrative elements, patronymics, surnames and more elaborate entries in Irish and Latin. The addition of Irish saints in separate paragraphs, the earliest sign of nationalism in hagiography, the use in these entries of the vernacular and their relationship to the non-Irish entries in the other mss of MH and in MT are further points of importance to the literary assessment of the Irish contribution to the tradition of the martyrology.

Since the twelfth century it had been accepted that MT is the source of FO<sup>1</sup>. The relationship between MT and FO is indeed so obvious that, to my knowledge, no attempt has been made to explain how a work written in 900 could be the source of one equally clearly dated to 800. Except for Stokes's brief remarks in the introduction to the H. B. S. edition of FO and for Bishop's references to FO as a possible source of the enlargement of the *Martyrologium Poeticum* in Brit. Mus. ms. Galba A XVIII<sup>2</sup>, FO has only been studied from the linguistic point of view or used as a quarry for Irish hagiography, as in many cases it is our earliest (and with MT our only) source of an Irish "saint".

As is obvious from the large number of Irish names added, in particular the wholesale insertion of monastic communities, the Irish word *nóibh* has a wider meaning than the word *sanctus* in its liturgical sense. This wider meaning undoubtedly has its foundation in Biblical and early Christian usage. The function of martyrologies, whether mere lists or versifications, in the old

<sup>1</sup> H. B. S. vol. 9, 1895, 4 and vol. 68, 1930, X.

<sup>2</sup> Hennig, Proc. Royal Irish Academy 56 C, 1954, 197—226.

Irish Church cannot be understood without reference to the most distinctive feature of the early Irish liturgy, namely that it had no *Sanctorale*<sup>1</sup> but commemorated (virtually all) the Saints *either* in every Mass, as the Roman liturgy does to this day, however by more extensive lists enumerating representative saints than known elsewhere, giving particular prominence to, and listing as a separate group, native Saints, *or* by devotional rather than liturgical texts, such as the *féiliri* or poems in honour of all the Saints, with enumeration of representatives in the calendaric order, which poems were specially designed for the laity or clerics ignorant of Latin.

MT represents basically a supplement to the first method of commemorating the Saints. While the introduction of the conception of historical time, by the celebration of anniversaries, into the liturgy remained foreign to the Irish Church until the eleventh century, the list of saints commemorated in every Mass was supplemented by MT extra-liturgically for each day.

The calendar lists commemorations liturgically made in a particular place, while the martyrology lists virtually all commemorations made anywhere. Therefore, the calendar is based on the difference between feasts (on which basically one commemoration only is made) and non-feasts, while the martyrology has several entries for each day. This traditional distinction must be supplemented from the functional angle. We have on the one hand the liturgical calendar or the martyrology, that is, works looked up or read out day by day, and on the other hand works enumerating saints in the calendaric order meant to be read through on any day, as a devotion to virtually all the saints, parallel as it were to a Votive Mass of all the saints; the latter works are naturally presented in some form of literary unit. This latter type of literature seems to have originated in the old Irish Church, the only part of the Western Church where in the ninth and tenth centuries it could have a real function. In contrast to what in a sense different from that given to the term by Quentin may be termed as "historical

---

<sup>1</sup> Hennig, I. E. R. 75, 1951, 318—333, and above p. 105, note 2.

martyrologies", namely the lists of anniversaries, the supplementation by private devotion of the daily liturgical references to all the Saints permitted to give the subject matter that internal unit which establishes a literary form. This internal unit given to the purely calendaric sequence of anniversaries in turning its annual summary into a comprehensive devotion to all the saints found its eminently suitable expression in a feature peculiar to Irish poetry, namely that the last lines of a poem return to the initial lines.

That the versified martyrology is a literary unit was most clearly expressed by the prologue and epilogue of FO and — in striking parallelism, by similar parts of the *Martyrologium Wandalbarti*: Both works ring out in a hymn of all the saints. This shaping of the martyrology into a literary unit finally led to the parallelism, familiar from the later calendars and martyrologies, between the zodiacal signs and the saints<sup>1</sup>. In this development the idea underlying the narrative style, in the tradition of the martyrology first found in the *Hieronymianum*, has been understood in a deeper sense than in the refinement of this style through *Florus* and *Usuard*.

From the literary study of martyrologies and calendars we may further supplement the traditional hagiological study by a more detailed examination of their style. With regard to both the Irish and the Latin metrical martyrologies, the predominance of stereotype has been deplored though somewhat excused by the exacting demands of the metres. In such statements the important function of stereotype in devotion—and these works are devotional—is overlooked. It is significant that the Latin versifications consist entirely of the date and name of the saint coupled by some verb, though in this coupling a brilliant variety in diction and symbolism is displayed. In the Irish *féiliri* on the other hand, the date element becomes quite unimportant while what Stokes described as the appellations of saints are prominent. In accordance with MH, MT frequently gives information of what FO calls the *grád* of the saints. The

---

<sup>1</sup> Hennig, *Traditio* 11, 1955, 65—90.

terms used for this purpose in the non-Irish sections of MT are *abbas*, *apostolus*, *coenobieris* (a variant of *coenobius* not testified elsewhere), *confessor*, *diaconus* (plus *archi-* and *sub-*), *discipulus*, *episcopus*, *evangelista*, *heremita*, *martir*, *monachus*, *papa*, *presbiter*, *profeta* and *virgo*, to which we may add: *rex* (on May 19th for Decius, where MH has: *imperator* and on Aug. 19th for a Saxon king) and *miles*. Moreover, we have epithets summarily listing fellow-martyrs as *alii*, *ceteri*, *multi*, *socii*, *viri*, *clerus*, *fratres*, *sorores* etc. or giving their number (mostly in figures), and epithets relating to relationship (*filia*, *mater*, *uxor*). I suggest that we could do with an index of these epithets, parallel to the traditional indexes of names of Saints and places in MH and MT.

In the Irish sections of MT the largest groups of epithets are patronymics and place names. The latter are added in the genitive case or with the prepositions *í* and *ó* and do not relate to the place of cultus as in MH, but to the place with which the person was traditionally associated (apart from the mentions in the martyrologies place-names are frequently the only records we have of Irish "saints"). These two groups of epithets tend to become surnames, especially in the case of namesakes, and so are the endearment forms prefixed by the possessive adjective *mo* or by decorative adjectives such as *find* or *com* (meaning "bright"). The third largest group is that describing rank, and here we have the most intense mixing of Irish and Latin forms. A few Latin terms such as *os psalmorum* (relating to the office of psalmist) and *anchorita* occur only in the Irish sections of MT; Irish descriptions of rank proper to MT are *caillech* (related to *pallium*) a distinctive term for a nun, while the Irish word *óg* related to female and male virgins, *céle Dé* and *comarb*, *aite* or *magister*, *scribnidh*, *senoir* or *senis*, *oscach* or *sapiens*, *ferleiginn* or *doctor* and three terms used for "a sage". In an enlarged version of my contribution to the First Conference of Patristic Studies I have shown that these latter terms are of interest with regard to the study of the place and conception of the Fathers in early Irish liturgy<sup>1</sup>. Through MT we hear

<sup>1</sup> Above p. 105, note 4.

of other monastic offices such as *hostiarius*, the leech and the cook.

Many Irish saints were known by the epithets *ailiither/peregrinus* or *lobor/infirmus*, while a leper was more specifically known as *lainnech* ("scaly"). *Crochtha* ("crucified"), a term also used for martyrdom, probably related to epilepsy; on March 11 an Irish word, probably to be rendered by "much tortured" is explained by a later margin note reading *qui fuit in cruciatibus diuturnis*. Other "appellations" relating to physical conditions are "blind", "squint-eyed", "dumb" (relating to voluntary dumbness), "flat-faced" or "round-faced". Physical stature is frequently referred to by the adjectives *beg* and *mór* (*magnus* however is an epithet of honour) and the colour of hair by the words fair, black and red.

In each group of these appellations we can study various stages of their becoming regular surnames. What is of importance to the tradition of the martyrology is the naturalist element introduced by these surnames, in parallel to the association between the calendar of the saints and the calendar of nature, in Ireland represented by Féilire Adamnáin and the poem *The birds of the world* in the Book of Leinster, which have been studied as counterparts to the Anglo-Saxon *Menologium*<sup>1</sup>.

In FO the appellations, even those relating to ecclesiastical rank are in Irish, and it is obvious that in its terminology and style the Irish contribution to the tradition of MH is influenced by the fact that it was extra-liturgical and intended for the laity or minor clergy.

There is no evidence of direct influence of those Irish works outside Ireland. In the literary field there is no parallel to MT. The derivation of the *Martyrologium Poeticum* from the Irish *féiliri* in general, of the Anglo-Saxon *Menologium* from the nature-*féiliri* or of *Martyrologium Wandalberti* from FO<sup>2</sup> in particular is based on circumstantial evidence. Apart from the structural parallelism between the latter two works,

<sup>1</sup> Hennig, *Mediaeval Studies* 14, 1952, 98—106.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 17, 1955, 219—226.

the most important fact in this field is the distinctive influence of Ireland, indeed of FO, in the enlargement of the Martyrologium Poeticum into martyrologium breuiatum (with one entry for each day) in Brit. Mus. Galba A XVIII and Tib. B V. However, to return to the heortological field, the study of the place of Irish saints in the Irish ramifications of MH and in the tradition of MH outside Ireland is of interest with regard to the various ways in which names of saints were introduced into the martyrologies and calendars. What were the motive and the sources of an obviously scholastic compilation such as MT? Apart from S. Patrick and S. Brigid, whose names were introduced into MH at different times and from different sources, St. Canice was the earliest Irish saint appearing in the tradition of MH, and in his case we can clearly establish the influence of personal devotion of a Kilkenny-man residing in Switzerland in the tenth century<sup>1</sup>. It was not before the twelfth century that Irish saints were systematically introduced into the martyrologies outside Ireland, but almost entirely independent as it was of Irish martyrologies, this process is a chapter in Continental rather than in Irish hagiology.

---

<sup>1</sup> Hennig, *Zeitschr. für Schweizerische Kirchengeschichte* 48, 1954, 17—29.

## Critique interne et sermons de saint Augustin

C. LAMBOT O. S. B., Abbaye de Maredsous

Les sermons attribués à saint Augustin offrent à la critique interne une matière de choix. Quantité de sermons, en effet, de toute provenance et de tout âge, sont venus, au cours des siècles, s'abriter dans les manuscrits sous le couvert du nom de saint Augustin, et entourer les sermons authentiques d'un voisinage compromettant. Ces derniers eux-mêmes — les sermons authentiques — ne sont munis qu'en nombre restreint de la garantie externe, que constitue une notice du Catalogue de Possidius, ami de l'évêque d'Hippone, ou un titre circonstancié indiquant le lieu et la date. Le plus souvent, c'est donc à l'aide de la seule critique interne que la discrimination a dû s'opérer parmi les pièces imprimées. Mais tant de sermons inédits se présentent encore sous le nom de saint Augustin, qu'à tout bout de champ on a l'occasion de se demander si leur prétention est fondée.

Une fois établie l'authenticité, une nouvelle tâche s'impose à la critique interne : la restauration d'un texte aussi proche que possible de l'original. De ce point de vue, les conditions dans lesquelles les sermons authentiques se sont propagés et transmis jusqu' à nous, leurs caractères littéraires, la langue même dont usait saint Augustin lorsqu'il parlait au peuple, rendent plus nécessaire que pour d'autres œuvres l'intervention continue d'une critique extrêmement prudente et circonspecte.

Toutefois, pour ne pas dépasser le temps accordé, la présente conférence se limitera à la critique interne d'attribution ou d'authenticité.

Supercherie, méprise, accident, l'Antiquité déjà a connu ces trois facteurs d'attribution trompeuse ou erronée. La supercherie, notamment, se donna libre cours, surtout comme instrument de

propagande philosophique ou religieuse. Les lecteurs étaient presque fatalement dupes, car ils n'étaient pas préparés à se tenir en garde. Du reste, il n'existait pas encore de méthode efficace pour dépister les pseudépigraphes, les „critiques“ appliquant surtout leur ingéniosité à émonder les textes, à rendre à leur pureté primitive les œuvres des grands auteurs, principalement les poètes, dont l'authenticité était incontestée, sinon incontestable.

On sait que la littérature religieuse, spécialement la littérature chrétienne, échappa moins encore que la profane au fléau de la pseudépigraphie. Que l'on pense aux Évangiles apocryphes, aux Faux apollinaristes, aux Fausses Décrétales.

Le nom d'Augustin ne fut pas des moindres à être exploité, et cela presque de son vivant. Ainsi, pour des traités théologiques ou des œuvres de controverse, comme l'*Hypomnesticon*, l'*Adversus Fulgentium Donatistam*, le *De Fide ad Petrum*. Mais c'est de sermons principalement qu'il fut gratifié, et il n'est pas d'époque ni de pays qui n'ait contribué à l'affubler de la sorte. C'est sous le signe de saint Augustin, que bon nombre de sermons composés en Afrique durant l'occupation vandale cherchèrent refuge en Italie, où nous les rencontrons encore aujourd'hui, éparpillés dans des homiliaires liturgiques. En Gaule, le bon Césaire d'Arles, sans l'ombre de malice, par l'effet plutôt d'une modestie indiscrete, appliquait hardiment le nom d'Augustin à ses propres sermons, pour peu qu'ils eussent été rédigés sous l'influence ou dans le souvenir du maître incomparable. En plein moyen âge on usurpera encore et toujours le nom d'Augustin pour accréditer des productions aussi médiocres que, par exemple, la série des *Sermones ad fratres in eremo*.

Moins encore que l'antiquité, le moyen âge était capable de distinguer le vrai du faux. La presque totalité des lecteurs ne se doutait même pas qu'un sermon muni du nom de saint Augustin pût lui être totalement étranger. Un Florus de Lyon est une exception. Je ne vois pas qu'il ait inséré dans son Florilège augustinien sur les Épîtres de saint Paul un seul extrait qui ne fût authentique, et pourtant il puisait dans des sources qui n'étaient pas toutes sans mélange. Mais Florus, non seulement était familiarisé avec les écrits d'Augustin et très sensible à son

génie littéraire, mais de plus, à la différence de la plupart de ses contemporains, il possédait un sens critique aigu, dont il donna une preuve étonnante pour l'époque, en rejetant comme inauthentique l'*Hypomnesticon* pour des raisons d'ordre interne, en particulier à cause du style. La leçon de Florus ne fut pas entendue. Autour de lui et dans la suite, on continua à tenir pratiquement pour augustinien tout sermon intitulé *Sermo S. Augustini*. Nulle critique, nulle défiance même. C'est dans pareil état d'esprit que fut édifié, au XIV<sup>e</sup> s., le *Collectorium* de Robert de Bardi, vaste compilation en cinq livres, où les sermons supposés occupent la plus grande place. Les tout premiers éditeurs se montrèrent aussi accueillants. Tel Amerbach (1494—1495), pour la première édition bâloise des *Opera omnia*. Elle reproduisait telles quelles les collections anciennes les plus courantes dans les manuscrits, *Quinquaginta Homiliae*, *De Verbis Domini et Apostoli*, non exemptes de pièces apocryphes. Elle présentait en outre une série liturgique, *De tempore* et *De sanctis*, pour lesquelles le pourvoyeur d'Amerbach, l'augustin Dodo, avait puisé à pleines mains, sans le moindre discernement, dans tout ce qu'il avait rencontré d'homiliaires.

Peu après, Erasme (1528—29), qui du point de vue littéraire tenait en médiocre estime l'œuvre d'Augustin, et qui était pressé par le temps dans une entreprise commencée sans entrain, Erasme donc ne semble pas s'être intéressé beaucoup au volume des Sermons, le X<sup>e</sup>, et ce n'est guère que sur quelques sermons égarés parmi les traités, qu'il exerça sa critique, et de manière plutôt arbitraire.

C'est aux Pays-Bas qu'apparaît pour la première fois un censeur déjà exercé, le chanoine régulier Jean Vlimmer. Il avait reçu de son oncle, Martin Lipse, un beau lot de nouveaux sermons de saint Augustin, qu'il avait encore grossi de ses propres découvertes. Nous connaissons les collections où l'un et l'autre avaient puisé : à part l'une d'elles, qui se rattache à une tradition excellente, elles étaient assez mélangées. Or, il apparaît, à son volume de sermons inédits publié en 1564, que Vlimmer avait usé de saine critique. Il disposait, à vrai dire, d'un précieux instrument de contrôle, qu'il avait lui-même découvert, à savoir

l'*Indiculum* des Oeuvres conservées dans la Bibliothèque d'Hippone, sorte de catalogue dressé par Possidius au lendemain de la mort de saint Augustin. Or les *tractatus* ou sermons y étaient largement mentionnés. Vlimmer possédait donc un critère externe absolument sûr, qui lui permettait de se faire une idée exacte de ce qu'est un sermon authentique. Il était ainsi préparé à aborder des sermons qui ne pouvaient se réclamer du témoignage formel de Possidius, mais dont certains offraient, uniquement discernables par la critique interne, des caractères indubitables d'authenticité. Or, c'est justement à Vlimmer que fut confiée la préparation du volume des sermons pour la grande édition des Docteurs de Louvain. L'éditeur s'acquitta très honorablement de sa tâche, aidé d'ailleurs des notes critiques laissées par son oncle. Il retrancha hardiment tous les sermons qui lui paraissaient indubitablement apocryphes, et les relégua dans un Appendice, heureuse disposition que les éditeurs subséquents, en particulier les Mauristes, devaient adopter. La courte *Censura generalis* placée en tête du volume, mérite d'être citée :

... *Qui certe deprehensi sunt non esse sancti Doctoris in Appendicem hujus tomi sunt rejecti. Reliquos, aut non satis discussos, aut ex indicio quorundam eruditorum dubiae auctoritatis, inter B. Augustini sermones reliquimus, non tamen addito ejus nomine. Neque enim volumus nimio rigore in Appendicem rejicere, quicquid nobis videretur beati Augustini non esse, cum et alii sensum suum habeant.*

Cette déclaration fait honneur à la probité de l'éditeur, mais elle dénote aussi une certaine timidité. De fait, assez souvent, Vlimmer tient pour douteux des sermons que les Mauristes n'hésiteront pas à restituer à saint Augustin.

Il convient de nommer maintenant deux critiques, aujourd'hui totalement oubliés — il est vrai que les exemplaires de leurs ouvrages sont devenus extrêmement rares — Simon Verlin et Bernard Vindinghi, que les Mauristes qualifieront de *censores omnium sagacissimi*. Encore que leurs jugements soient parfois defectueux, les „censures“ de Verlin et de Vindinghi, publiées respectivement en 1618 et 1622, contribuèrent beaucoup au progrès de la critique interne appliquée aux sermons de saint Augustin.

Il était réservé aux Mauristes (1683) d'exercer avec une parfaite maîtrise la critique d'attribution. Sur le rôle de celle-ci, ils se sont expliqués dans la Préface du cinquième tome des *Opera omnia*. Après avoir constaté que, parmi les sermons plus que parmi les autres œuvres, régnait encore la *veri falsique confusio*, ils énumèrent les critères auxquels ils ont eu recours : style, citations bibliques, doctrine, circonstances de lieu, de temps, etc. L'argument tiré du style n'est pas loin de leur paraître décisif à lui seul :

*Primum omnium, écrivent-ils, stili, quo tantum auctores inter se, quantum homines vultu differunt, rationem habuimus... Verumtamen, si nomine stili nihil aliud intelligatur quam dictio, fatendum est illum non semper unum atque aequalem existere in operibus Augustini, sed maxime in sermonibus, quos tanta rerum ac locorum diversitate per quadraginta annos habuit... Id cum critici quidam non satis advertissent — les Mauristes pensaient surtout à Erasme — sermones primis Augustini annis... compositos sancto Doctori abjudicarunt. Ad hujusmodi ergo censuram recte obeundam, praeterquam quod stilus operis dubii ad singula indubitata opera exigendus est, nequaquam vis illa sive spiritus quo stilus quasi animatur, posthaberi debet. Ubique enim agnoscitur Augustinus proprio quodam eloquentiae gravis ac seriae genere, quod sibi lectorum animos subjicit, non lepore comptae atque affectatae elocutionis, sed efficacia quadam judicii, prudentiae, pietatis, honestatis, modestiae, comitatis aliarumque virtutum, quae passim in ejus oratione adeo fulgent atque emicant, ut ipsius stilum nemo imitatione assequatur. Hic est praecipue Lydius lapis, quo sermones vere augustiniani probantur.*

A la lumière de ces principes, et familiarisés comme ils l'étaient avec l'œuvre d'Augustin, les Mauristes surent effectivement opérer dans la masse énorme des sermons une sûre discrimination entre sermons certainement authentiques, sermons certainement inauthentiques et sermons douteux, ces derniers en petit nombre. Aussi les éditeurs étaient-ils en droit de déclarer :

*Confidimus factum, ut nec ullum inter falsos aperte verum, nec ullum inter veros aperte falsum retulerimus.*

Cette ferme assurance n'était pas présomption.

La leçon et l'exemple des Mauristes ne furent malheureusement pas suivis par tous ceux qui publièrent de nouveaux sermons, près de 600, dont 150 environ sont à retenir comme authentiques. La presque totalité de l'énorme déchet est imputable surtout à Caillau (1836—1839) et au Cardinal Mai (1852), qui avaient exploré les bibliothèques de Rome, de Florence et du Mont-Cassin. On peut mesurer le recul quand on voit Caillau placer en tête des critères d'authenticité l'attribution à saint Augustin dans un manuscrit ancien. Et à l'époque, il se trouva des gens pour lui reprocher un excès de sévérité! Avec Mai la chute fut encore plus profonde. S'il lui arriva, exceptionnellement favorisé par sa qualité de Préfet de la Vaticane, de publier vingt-sept sermons authentiques, ce fut uniquement par chance: encore compromit-il leur autorité en y associant une foule d'apocryphes de la pire espèce.

Pour clore cette revue historique, il est juste de rendre hommage à la mémoire de Dom Germain Morin. Son sens de la critique interne tenait du génie. Que d'œuvres n'a-t-il pas restituées à leur véritables auteurs uniquement par une sorte de faculté divinatrice! En ce qui regarde les Sermons de saint Augustin, non seulement il en découvrit une cinquantaine, mais dans la masse de ceux qui, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, avaient été mis inconsidérément en circulation, il opéra un triage, où la perspicacité de son jugement est très rarement prise en défaut.

Aujourd'hui encore, on rencontre dans les manuscrits, sous le nom de saint Augustin, quantité de sermons inédits. D'avance, on peut s'attendre à ce que l'attribution soit fausse. Néanmoins, chaque cas doit être examiné en particulier. Non pas qu'il faille s'adonner à une expertise minutieuse. Le plus souvent, il suffit d'un rapide coup d'œil, surtout si le manuscrit est tardif ou le contexte quelconque. Parfois, le sujet traité, à lui seul, est éliminatoire. Il en va autrement si le titre, au lieu de consister en un banal *Sermo S. Augustini*, est amplifié d'une manière qui rappelle la teneur des collections antiques, par exemple *De responsorio psalmi*, *de lectione* ou *de capitulo evangelii*. Il n'est

même pas nécessaire que saint Augustin soit nommé, pour qu'un titre de cette sorte doive retenir l'attention. Mais même en l'absence de tout titre spécial, celle-ci peut être attirée par certaines particularités externes.

Qu'il me soit permis de faire état d'expériences personnelles. Feuilletant un catalogue des manuscrits de l'Université de Madrid, je fus surpris de la présence, inattendue en cette bibliothèque, d'un manuscrit d'écriture bénéventaine, du X<sup>e</sup> siècle, et provenant du Mont-Cassin. (Ms. 194). C'est un homiliaire liturgique comportant plusieurs sermons anonymes, ou même dépourvus de tout titre, pour lesquels von Hartel, auteur du Catalogue, ne donnait aucune référence à un imprimé. L'origine cassinienne de l'homiliaire était déjà une cause d'intérêt, car bon nombre de sermons authentiques publiés après les Mauristes proviennent de l'abbaye campanienne ou de la région de Naples. Cependant mon attention fut fixée par ce titre: *Sermo habitus T'neba de patientia et de lectione evangelii de villico*. Ce seul libellé, avec l'indication d'une localité au nom bien africain, suffit à me convaincre, avant même que j'eusse sous les yeux le texte du sermon, que c'était là une homélie de saint Augustin. Je revins alors à toutes les pièces anonymes, dont l'*incipit* rappelait la manière de saint Augustin. Résultat: sept nouveaux sermons étaient retrouvés d'un seul coup.

On voit par cet exemple que la critique interne peut déjà jouer le rôle de guide dans l'heuristique des sermons de S. Augustin.

Que si la chance ou une recherche méthodique fait découvrir un sermon qui soit absolument authentique, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour le reconnaître tel. La marque augustinienne est sensible dès l'exorde, toujours incisif, et l'effet produit conjointement par la pensée et l'art oratoire du prédicateur ne peut que se confirmer et se renforcer au cours de la lecture. Quiconque a eu la satisfaction de découvrir un vrai sermon de saint Augustin pourrait en témoigner: la conviction se forme pour ainsi dire instantanément; l'examen ultérieur ne sera plus qu'affaire de contrôle. Encore faut-il que cette première impression soit absolument nette, au point que pour la soutenir on mettrait la main au feu. Car il arrive que tout en étant somme

toute favorable, elle laisse un sentiment plus ou moins mélangé. Le premier soin sera de détecter la cause du malaise. Divers cas peuvent en effet se présenter: envisageons-en quelques-uns.

En toutes ses parties, le sermon porte la marque augustinienne: idées, arguments, procédés oratoires, etc. Mais l'ensemble est étriqué. Ce défaut affecte surtout certains sermons pour des fêtes liturgiques. Attendre alors qu'un nouveau manuscrit restitue un meilleur état du texte. Exemple. Un manuscrit sur papier, du XV<sup>e</sup> siècle (Namur, Ville, ms. 23), présente un sermon pour l'Ascension franchement augustinien. Il n'a pas l'apparence d'un extrait, mais manifestement il est mutilé. Ne pas se presser de le publier, le laisser reposer dans les cartons; encore quelques années, et un manuscrit du XII<sup>e</sup> siècle (Fulda, Landesbibl., ms. A. a. 14) viendra combler les lacunes.

Une autre fois, nous avons affaire à un centon. Un échantillon nous est offert par le sermon 392, *ad coniugatos*, connu des Mauristes sous la forme que lui a donnée saint Césaire dans sa collection *Quinquaginta homiliae*. Les éditeurs le relèguent parmi les sermons douteux avec cette remarque prudente: *Ex duobus saltem sermonibus unus iste conflatus est, cujus partes dubitare vix licet, quin omnes pertineant ad Augustinum*. Effectivement, une base manuscrite élargie permet de détacher le premier paragraphe, simple exorde d'un sermon perdu; tout le reste forme à lui seul un sermon complet et indubitablement authentique. Un cas analogue est la pièce que déparent des interpolations. Ainsi, le sermon 373, *inter dubios*, pour l'Épiphanie et le sermon 379 pour la Nativité de saint Jean-Baptiste. De nouveaux témoins ont permis de les émonder. Le remède que procureront les manuscrits n'est pas toujours sur l'heure à portée de la main, mais il faut savoir faire le diagnostic d'un texte remanié. C'est encore affaire de critique interne, et d'espèce très délicate.

Poursuivons notre revue, sans oublier qu'il s'agit toujours de sermons dont l'authenticité paraît, de prime abord, incertaine, en dépit de caractères indubitablement augustiniens. La perplexité du critique peut provenir aussi de ce que lui-même n'est pas suffisamment averti de certaines circonstances de la prédication de saint Augustin. Pareille ignorance ou méconnaiss-

sance a, plus d'une fois, embarrassé et finalement faussé le jugement de certains censeurs, ainsi que les Mauristes en font la remarque à propos des variétés de genre oratoire chez saint Augustin :

*Si nomine stili, observent-ils, nihil aliud intelligatur quam dictio, fatendum est illum non semper unum atque aequalem existere in operibus Augustini; sed maxime in sermonibus, quos tanta rerum ac locorum diversitate per quadraginta annos habuit. Inter hos, alii ab eo per sacerdotium suum compositi priorum ipsius lucubrationum colorem quemdam referunt, alii ab eodem maturiore jam aetate pronuntiati ad posteriora opera magis accedunt; nonnulli accurate et cum meditatione elucubratī sunt, nonnulli ex tempore fusi . . . ; proinde aliquos habemus, quales a notariis, dum verba faceret, excepti sunt, cum alii legantur aequè emendati ac integri atque opera proprii auctoris manu exarata solent esse . . . Id cum critici quidam non satis advertissent, sermones primis Augustini annis . . . compositos sancto Doctori abiudicarunt.*

Une mésaventure de ce genre faillit m'arriver, à cause d'une opinion commune, mais erronée, sur le culte des saints en Afrique à l'époque de saint Augustin. J'avais trouvé dans un vieil homiliaire gallican (Orléans, ms. 60) deux sermons anonymes, dont tous les caractères doctrinaux et stylistiques désignaient saint Augustin comme auteur. Ces sermons avaient été prononcés, l'un et l'autre, le jour anniversaire d'un saint. Celui-ci n'était nommé ni dans le titre ni dans le corps du sermon. D'après l'exorde, il s'agissait, non d'un martyr, mais d'un *iustus*. Persuadé comme tout le monde que l'Afrique chrétienne n'avait pas connu le culte des saints non martyrs, je supposai d'abord que les deux sermons étaient une adaptation faite en Gaule, pour une fête de saint confesseur, d'un sermon de saint Augustin *in natali martyris*. Cette hypothèse se révéla aussitôt inconsistante, car les sermons ne présentaient aucun des thèmes développés ordinairement par saint Augustin à l'occasion d'un anniversaire de martyr. En outre, je ne décelais dans la trame même du discours aucune trace du procédé factice qu'est une adaptation. Pas question non plus de pastiches. Dans ma perplexité, malgré l'intime conviction que l'étoffe des sermons

était authentiquement et entièrement augustinienne, je n'osais donc prendre la responsabilité de l'attribution, et je me résignais à les tenir simplement en réserve, quand je me rappelai que Possidius relève deux sermons, *De depositione episcopi Restituti Carthaginensis*, *De depositione Cyri episcopi Carthaginensis*. Sans y regarder de près, j'avais toujours compris ces notices comme s'il s'agissait d'éloges funèbres prononcés le jour même des obsèques: telle était d'ailleurs l'interprétation courante. Mais voici: pas plus qu'à une fête de martyr, les deux sermons ne convenaient aux funérailles d'un évêque. J'avais le sentiment d'être engagé dans une impasse. Et pourtant, l'issue était toute proche. L'examen attentif des listes épiscopales de Carthage devait bientôt m'apprendre que *Restitutus* et *Cyrus* ne pouvaient avoir été des contemporains de saint Augustin et que, d'autre part, ils avaient siégé après l'époque des persécutions. Par conséquent, le terme *depositio*, relevé par Possidius, devait se comprendre, non du jour même de l'enterrement, mais de l'anniversaire, et si celui-ci était célébré, c'est parce que, sans être martyr, le personnage avait laissé une réputation de sainteté et qu'on l'honorait d'un culte spécial. Dès lors rien ne s'opposait plus à ce que les deux sermons fussent tenus pour authentiques. Sans être nécessairement ceux-là même que mentionne Possidius, ils avaient été prononcés dans des circonstances semblables. Quant au titre de *iustus*, de récentes découvertes archéologiques à Tipasa (Maurétanie) ont montré qu'il servait couramment, en Afrique, à désigner des évêques dont la mémoire était entourée d'une vénération particulière, où l'on peut voir, du moins en germe, le culte des saints confesseurs. Si j'ai pris la liberté de développer largement cet exemple, c'est parce qu'il montre, de manière fort curieuse, que les exigences de la critique interne, exactement définies, sont capables de provoquer de nouvelles précisions ou rectifications dans un domaine relevant de la critique externe et de l'histoire.

Envisageons maintenant une dernière éventualité: le sermon „à la manière de saint Augustin“. Une étude serait à faire, qui ne manquerait pas d'être fort instructive, sur l'influence littéraire exercée par la prédication de saint Augustin. Je ne parle

pas ici des catéchistes consciencieux qui se seraient appliqués à observer les règles de la prédication populaire, si sagement formulées dans le *De doctrina christiana*. Je pense à ces admirateurs qui, nourris des sermons de saint Augustin, ambitionnèrent de rivaliser en éloquence avec l'évêque d'Hippone. Il dut y en avoir un bon nombre. L'un d'eux nous est connu : disciple de saint Augustin, il portait un nom bien africain, *Quodvultdeus*, et devint évêque de Carthage. Grâce à l'intuition de Dom Morin, son œuvre a pu être reconstituée, du moins en partie : les sermons y occupent une place importante. *Quodvultdeus* s'y révèle bon théologien et orateur disert. Tout pénétré du souvenir de son maître, il en adopta la manière oratoire avec une aisance et un naturel parfaits. C'est saint Augustin que par moments on croirait entendre : aussi était-il fatal que des copistes en vinssent à lui attribuer les homélies de son disciple. Ecoutez l'exorde d'un très beau sermon sur la charité (Aug., app. 106) :

*Desiderium caritatis vestrae a nobis exigit debitum sermonis officium. Sed tanta sunt quae terreant et revocent animum nostrum ut si velimus parere desiderio vestro, non sit sine periculo nostro...*

Plus loin :

*Via tibi factus est ipse Salvator : surge, ambula, habes quo, noli pigrescere. Sed forte quaeris, Quo? Vides enim viam, et quaeris quo ducat haec ipsa via. Ad veritatem et ad vitam ducit... Video, inquis, viam, et cupio ambulare, sed amara est, aspera est... Christus transivit, et adhuc aspera est? Caput transiit et membra dubitant? Sed Christus, inquis, deus et homo, ego autem homo. Tot millia martyrum transierunt, et adhuc tibi aspera est?... etc.*

Et en conclusion :

*... Haec, fratres dilectissimi, quae dono ipsius caritatis dicta sunt sanctitati vestrae, ita haereant cordibus et sensibus vestris, ut eadem ipsa caritas fructum in vobis inveniat operis, non folia laudis.*

*Quodvultdeus* s'inspirait donc de saint Augustin, il prenait modèle sur lui, mais il ne visait pas à donner le change. Sans déguiser, il manifeste par endroits une manière plus personnelle

de penser et de s'exprimer. Ainsi, parlant de Noë dans ce même sermon :

*Prædixit ei Deus quod iniquitate hominum crescente diluvio perderet mundum. Statim ille admonitus confugit ad lignum, et post camporum amoenorum faciem, angustiis se reclusit arcae, tolerat caeli fremitum, frangorem nimborum; et post ista omnia, qui solet gaudere solatio hominum, socius quodammodo efficitur serpentium et ferarum...*

Ceci n'a pas la moindre résonnance augustinienne.

Les sermons d'un *Quodvultdeus* sont une œuvre de bonne foi. On ne saurait qualifier de même certaines productions élaborées en chambre par des écrivains d'une probité littéraire douteuse. J'ai rencontré en deux homiliaires du XII<sup>e</sup> siècle un *sermo Augustini de Alleluia* affecté au dimanche de la Septuagésime, qui marque l'abandon momentané de l'*Alleluia* liturgique. Si on ne savait que cet usage, du moins sous la forme romaine, était inconnu en Afrique, on se laisserait facilement duper dès l'exorde :

*Quoniam voluit dominus ut in die qua propter instantes dies Alleluia claudendum est solito frequentius conveniremus, dignum videtur ut de Alleluia caritati vestrae aliquid loquamur...*

Saint Augustin ne se serait guère exprimé autrement. Et la finale :

*.... ad patriam vitae perveniamus illaesi, ad quam ducat nos Christus qui est via, deducat ipse idem qui est veritas, perducatur et recipiat nos ipse qui est vita, ut in eo perpetuum cantemus Alleluia.*

Le sermon tout entier, d'ailleurs fort beau, mais composé au plus tôt à l'époque carolingienne, n'est qu'un habile pastiche.

Après avoir esquissé l'histoire de la critique interne des sermons de saint Augustin, après avoir mis cette critique en œuvre dans des exemples concrets, il reste à en formuler les règles générales sur un plan méthodique.

Les sermons qui bénéficient d'un témoignage externe sont en nombre restreint. L'authenticité des autres repose uniquement sur des arguments d'ordre interne. Est-on cependant autorisé, en saine critique, à conclure de ces arguments à autre chose

qu'une simple possibilité ou probabilité? S'il ne s'agissait précisément de saint Augustin, peut-être faudrait-il répondre par la négative. Mais la personnalité du Docteur d'Hippone est tellement marquante, qu'on doit pouvoir se convaincre au seul examen interne si un sermon donné est réellement son œuvre. Cette méthode est exceptionnelle sans doute, mais qu'importe si l'exception est pleinement justifiée. Elle a d'ailleurs été sanctionnée par l'usage qu'en ont fait d'éminents érudits, tant anciens que modernes. Les Mauristes entre autres, que l'on sait avoir été si exigeants en fait de preuves, n'ont pas hésité à admettre dans leur édition quantité de sermons dépourvus de toute garantie externe, mais en faveur desquels existe un faisceau d'arguments internes, à savoir: le style, le texte biblique, l'exégèse et la doctrine théologique.

1. Quiconque est familiarisé avec les sermons de saint Augustin perçoit vite le sincère accent de son éloquence, élément impalpable que les Mauristes définissaient: *Vis illa sive spiritus quo stilus quasi animatur*. Toutefois, comme la critique moderne se méfie d'une telle appréciation qu'elle estime facilement subjective, force nous est, pour asseoir un jugement contrôlable d'exposer aussi les aspects tangibles du style, c'est-à-dire, les procédés de rhétorique et la latinité.

Les sermons de saint Augustin se distinguent essentiellement par le mouvement et la vivacité: le tour en est rapide; les phrases ordinairement courtes se précipitent avec entrain; le ton familier et primesautier fait souvent du sermon un colloque entre le prédicateur et l'auditoire.

C'est que saint Augustin met en œuvre les figures classiques avec une exubérance, une variété, une souplesse, que nulle part ailleurs on ne rencontre aussi intimement réunies.

L'écueil est évidemment l'excès de facilité, et saint Augustin l'évite d'autant moins facilement qu'il improvise, se soucie peu de perfection esthétique, et songe d'abord à satisfaire ses auditeurs, lesquels, en bons africains, n'avaient pas un goût bien marqué pour la sobriété et la mesure.

De même, l'ordonnance du discours n'est chez lui rien moins que régulière. Sans perdre de vue son idée foncière, volontiers

saint Augustin se laisse aller à l'inspiration du moment. De là, digressions sur digressions et disproportion des diverses parties.

Au même titre que les qualités de vie, de vigueur et d'éclat, ces négligences de grand seigneur sont comme le signalement obligé d'un vrai sermon de saint Augustin. Les plus habiles de ses imitateurs, ceux dont les productions pourraient donner le change à un lecteur superficiel, ont la veine moins riche, mais aussi plus de préoccupations littéraires. Ils empruntent à leur modèle quelques-uns de ses procédés, mais ils cherchent à en tirer tout l'effet possible. Ils veillent à ce que leurs développements se déroulent avec symétrie. Bref, leurs sermons sont les fruits du talent et de l'application, et non pas du génie d'un saint Augustin. Ils présentent d'ailleurs, eux aussi, certains défauts, dont l'évêque d'Hippone est indemne.

La langue fait corps avec le style. Dans ses livres et ses épîtres, saint Augustin écrit un latin de lettré. Pour sa prédication, il adopte plutôt la langue parlée, sans jamais tomber cependant dans la vulgarité. On estimera donc suspect tout sermon qui marquerait soit un souci exagéré de correction, soit un dédain absolu des règles, et où se rencontrent des mots et des constructions grammaticales inconnues aux sermons authentiques. Si au contraire, c'est de part et d'autre même vocabulaire, même morphologie, même syntaxe, l'argument de style en sera renforcé.

2. Les citations bibliques fournissent un second critère. Par là nous entendons non seulement le choix de sentences scripturaires autour d'un thème donné, mais encore et surtout la teneur verbale de ces textes. Saint Augustin se servait tantôt de versions africaines, celles notamment qui étaient en usage dans la liturgie, tantôt des versions qu'il avait lui-même révisées sur le grec, tantôt du texte établi par saint Jérôme, mais ce dernier uniquement pour les évangiles, et en se réservant le droit de le retoucher. En conséquence, on écartera comme étranger à l'œuvre de saint Augustin un sermon où la Bible serait uniformément citée d'après la Vulgate.

Les citations scripturaires jouissent donc, à titre de critère négatif, d'une efficacité immédiate. Que si elles sont conformes dans l'ensemble aux textes de saint Augustin, l'argument

n'atteint pas, je pense, à la valeur d'une preuve formelle d'authenticité, pour cette raison, que les versions familières à saint Augustin, l'étaient aussi, dans une certaine mesure, à ses collègues africains. Nous savons que même les textes bibliques révisés par lui furent adoptés par ses amis. C'est pourquoi, en tant que critère positif, les citations scripturaires ne prendront force de preuve que conjointement avec les idées, le style, etc.

3. Nous arrivons ainsi au troisième élément d'appréciation, l'exégèse biblique et la doctrine en matière tant de morale que de dogme. L'identité de pensée, la similitude d'expression avec les œuvres authentiques constituent une preuve solide de provenance augustinienne, surtout lorsqu'à travers cette conformité se font jour des nuances subtiles, impossibles à imiter. N'oublions pas combien la pensée de saint Augustin est complexe même sous les formules apparemment les plus simples. Cela est vrai de chaque thème pris séparément, mais combien de thèmes ne s'enchevêtrent pas dans un seul sermon ? Un imitateur ne saurait donner la même impression de densité. Du reste, plus encore pour les idées que pour le style, il ne parvient jamais à dissimuler parfaitement sa propre personnalité : forte ou médiocre, elle perce par quelque côté.

4. Il arrive enfin qu'un sermon implique ou mentionne certaines circonstances qui ne se sont produites que dans la vie de saint Augustin : la preuve d'authenticité qu'elles fournissent vaut naturellement l'argument externe le mieux établi. Mais le cas est exceptionnel. D'ordinaire, certains traits — ainsi les usages liturgiques — évoquent simplement l'Afrique, l'église d'Hippone. Encore faut-il les relever avec soin, car ils diminuent dans de fortes proportions les risques d'attribution erronée.

Résumons. Les moyens de démasquer les sermons imités de saint Augustin ne manquent pas. Il suffit parfois de leur appliquer un seul critère interne pour faire apparaître la fraude, qui se laisse surprendre à la gaucherie, à l'affectation, voire à certaines qualités du style, à la teneur des citations bibliques, à la ténuité de la trame, enfin, parfois, à des données historiques incompa-

tibles avec ce que nous savons de saint Augustin et de l'Afrique de son temps.

Les sermons attestés par un témoignage contemporain sont peu nombreux. Minorité encore ceux dont l'authenticité s'appuie sur une collection antique. La plupart portent uniquement en eux-mêmes les marques de leur origine. Chacune de ses marques ne saurait prétendre fonder à elle seule la démonstration. Mais rendues solidaires les unes des autres, elles constituent une preuve d'authenticité pleinement convainquante, en raison de la personnalité unique de saint Augustin, qui n'a pu manquer d'imprimer son caractère inimitable sur tout ce qui émanait d'elle.

## The Epistle of Cummian, *De Controversia Paschali*

J. E. L. OULTON, Dublin

This Epistle was written c. 632 A. D. by Cummian, presumably the Abbot of Durrow in Southern Ireland, one of the chief foundations of Columba in Ireland, to Segienus, or Segene, fourth successor of Columba in the monastery of Iona, of which he was Abbot from 623—652. Its origin and destination are significant, since the Columban tradition was stubbornly tenacious of the Celtic method of determining the date of Easter, and this Epistle is concerned with the circumstances under which the Celtic system began to be abandoned.

A paper on the Epistle is perhaps timely, since next year we celebrate in Trinity College, Dublin, the tercentenary of the death of Archbishop James Ussher, and it is to Ussher that we owe the discovery and first editing of the manuscript which contains it. The Archbishop, in addition to his massive learning, possessed a remarkable *flair* for collecting interesting documents. He discovered this one among the MSS. of Sir Robert Cotton, and published it in 1632 in his *Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge*, where it appears as no. XI in this collection.

In the Library of Trinity College, Dublin, there is a copy of the *Sylloge*, which is classed among the MSS. inasmuch as it contains a number of additional notes in Ussher's hand, written in his copy, it would seem, with a view to issuing subsequently a revised edition of a work which bears traces of having been somewhat hastily executed. This intention, if we may suppose it to have existed, was never carried out. As regards the Epistle of Cummian, these MS notes consist of a few emendations of the text, which subsequent reflection had suggested to Ussher as desirable. Ussher also accepted two emendations suggested by a contemporary, continental, scholar Aegidius Bucherius. And

the copy of the *Sylloge* referred to also contains a few emendations of Cumman signed "Kilmore", which are stated in Elrington and Todd's edition of Ussher to be the work of Bishop Bedell.

The MS used by Ussher is the only MS of the Epistle of Cumman that is known to exist. It does not appear to have been critically examined since his day. Migne<sup>1</sup> avowedly prints Ussher's text of 1632; and from this fact we may infer that the edition printed in Paris in 1665 (of which Migne makes a bare mention) contained nothing of fresh critical value. Indeed, as recently as 1929, J. F. Kenney stated, in his *Sources for the early History of Ireland*, I. 220, that the MS is "now lost". But the MS is not lost, although it might easily have been: for the Cottonian Collection, to which it belongs, suffered grave damage on 23rd October, 1731, when fire broke out in Little Dean's Yard, Westminster, where the Collection was then lodged, and reduced the number of volumes from 958 to 861. Our Epistle, though fortunately not destroyed, did not emerge from the disaster unscathed. The top and the bottom of the leaves, and occasionally the sides also, have been mutilated; with the result that for the text of a few lines on each page Ussher's transcription is now our sole authority. An Act of 1753 directed that the Cottonian Library was to be deposited in the British Museum, where our MS. now lies. We may give it the symbol A.

A was written, probably, in the twelfth century, and with the exception of the portions mentioned above, is in a good state of preservation and for the most part clearly legible. It is bound in a volume of MSS which form a certain unity by reason of their general connection with the subject of astronomical calculation and other kindred matters; but the hand that wrote the Epistle of Cumman appears in one other MS only, the Epistle of Bede *ad Plegwinum*, which follows it immediately. Kenney states<sup>2</sup> that "the text is evidently much corrupted". This is an exaggeration. Apart from a horrible pit of corruption, which occurs at the end of the letter and is concerned with a few lines only,

<sup>1</sup> PL LXXXVII, 969.

<sup>2</sup> *ib.*

the text appears to have suffered in its transmission only from errors of an ordinary and common type.

The circumstances under which the Epistle was written seem to have been something like this. In the third decade of the seventh century certain individuals (or communities) in Celtic circles had begun to conform to Roman usage in regard to the date of Easter, probably under persuasion from Canterbury and later on from Rome. When Cummián became aware of this, he tells us that before taking any action he spent a whole year in studying the question, examining Scripture, Fathers and Councils, and finally paschal cycles.

My detailed study of the Epistle has convinced me that Cummián was a laborious and sincere student, who in fact faithfully carried out the examination he claims to have made. The Epistle is a perfect mine of scriptural and patristic quotations and references. Ussher noted the exact source of a few of these. I believe that I have tracked them all down, or nearly all. The result is to manifest the very wide range of Cummián's learning. Since his researches were limited to a particular subject, and that of a restricted character, it is evident that his library, or the library of the monastery, was well furnished indeed, especially when we take into account the geographical isolation of Ireland, of which Cummián was fully conscious. If it could not equal the library testified to by Cassiodorus in the middle years of the previous century as existing at Vivarium, it was, in the circumstances, a very creditable achievement to have gathered together so many books of importance. The wideness of Cummián's range will be evident when we state that the references noted in the text of the Epistle indicate a borrowing from Cyprian, Origen, pseudo-Anatolius, the *Liber Quaestionum Veteris et Novi Testamenti*, Jerome, Augustine, Leo the Great, Cyril of Alexandria, Gregory the Great and Dionysius Exiguus. The identification of these references makes it plain that Cummián was a sincere and genuine student; and this is a not unimportant conclusion, especially in view of the aspersions that have been cast upon him by B. MacCarthy, who in the *Annals of Ulster*, IV, pp. CXXXViff., describes some of

the patristic quotations as "otherwise not known" and "fabricated".

The true text of several passages in Cummian can be recovered by reference to their patristic source; and in a few instances Ussher's emendations have been confirmed. On the other hand, this MS of Cummian probably preserves the true reading in a passage<sup>1</sup> of St. Jerome which has been otherwise lost.

But in spite of the learning of Cummian, I have found no indication, but rather the contrary, that he had a knowledge of Greek, although it is commonly believed that Greek learning lingered on in Ireland at a time when it was practically extinguished on the Continent.

In the seventh century the Paschal Controversy burned fiercely. To us who look back on it, it is hard to understand how the points of difference between the Celts and the rest of the world could be the matter of so much heat. The Celts placed the vernal equinox on March 25, the Romans, following the Alexandrians, on March 21. The limits between which Easter must fall were for the Celts March 25 — April 21; for the Romans, as to-day, March 22 — April 25. Not so long ago, in 1943, Easter Day fell on April 25, to the great inconvenience of the academic Kalendar, and I for one could not help wishing on this occasion that the Celts had preserved their independance. There were also differences in the use of cycles for determining on what date the 14th day of the Paschal moon would fall. And perhaps the most controversial point of all was in connection with this 14th day. If it happened to be a Sunday, the Celts would observe Easter on it, while the rest of Christendom waited, as they do now, for the following Sunday. Supporters of Catholic usage seized on this point, and asserted that the Celts were guilty of the Quarto-deciman heresy. This was of course quite untrue. The Quarto-decimans, whose practice was forbidden by the Council of Nicaea, always celebrated Easter on the fourteenth day of the month Nisan, whether it were Sunday or not; the Celts never celebrated Easter on any day but Sunday.

---

<sup>1</sup> Ep. XVI. 2: *A commorantium for manentium.*

But truth seldom shines clearly in such controversies. And, as Charles Plummer observed, "the name 'quarto-deciman' was always a handy stick with which to beat the Celtic dog"<sup>1</sup>. In general, also, disagreement was intensified, and made more fundamental, by each side appealing to apostolic authority in support of its position—a kind of appeal which is not confined to theological controversies of the seventh century.

In all these matters the Epistle of Cummián is a first-hand authority and one of the few of its kind that we possess. Even with the light that it throws upon the subject, there are many points still obscure, and especially those connected with paschal cycles.

But, quite apart from the information it gives in what is after all a rather barren by-path in the patristic field, the Epistle has a more human and spiritual interest. It is not so common to find a man such as Cummián, who in a controversial matter of the kind showed himself so ready to seek the truth and to follow it, when found, wheresoever it led him. And in the event the truth led him along a painful path. He had to do one of the most difficult things a man can do, namely, to offend his friends. He was in the Columban tradition: yet he felt himself obliged by the truth to break with that tradition in a much cherished belief, and to communicate to his friends in Iona the news that he had taken a step which must have seemed to them little less than apostasy.

Further, Cummián saw clearly that in matters of the Christian religion insularity will not do. How foolish it is, he declares, for us to say 'Rome is wrong, Jerusalem is wrong, Alexandria is wrong, Antioch is wrong; only the Britons and the Irish are right'. And as for the geographical position of these islands, Cummián is acutely conscious of their isolation. The Britons and the Irish live almost at the end of the earth: they are, so to speak, "eruptions on the chin of the world" (*mentagrae orbis terrarum*). And so he tells us that the southern Irish finally agreed—no doubt under his persuasion—to submit the matter

---

<sup>1</sup> Bede, II. 114.

to an ecumenical test. They sent a delegation, of wise and teachable persons, in the year 631—a year on which the Celtic and the Catholic Easter differed by as much as a whole month—to Rome, and there in the same lodging-house they found a Greek, a Hebrew, a Scythian and an Egyptian, all of them celebrating Easter on the same day as the Church of Rome. The result of this test was decisive. For, had he known it, Cumian would certainly have quoted and subscribed to the great saying of St. Augustine—

*SECURUS IUDICAT ORBIS TERRARUM*

## Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a s. Massimo di Torino

M. PELLEGRINO, Torino

Nel 1784 compariva a Roma un'edizione di s. Massimo di Torino che era veramente uno dei gioielli usciti dalla tipografia di Propaganda Fide e che meritava bene, sotto questo lato, d'essere presentata dal papa Pio VI come un grazioso dono al re di Sardegna, Vittorio Amedeo III, nato, cresciuto, educato e regnante, come il Papa notava nella lettera premessa al testo, in quella città ove Massimo era stato vescovo. L'editore, il cui nome si scopriva appena nella formola dell'approvazione ecclesiastica, era il padre Bruno Bruni, nato a Cuneo, religioso dell'Ordine delle Scuole Pie. Questa edizione fu riprodotta, con leggere modificazioni nell'introduzione e nella numerazione di alcuni sermoni, nel tomo 57 della *Patrologia Latina* del Migne.

Ciò che costituiva, agli occhi del Bruni, il merito principale della nuova edizione, era il gran numero delle composizioni inedite: 46 tra omelie e sermoni, oltre i *Tractatus contra Paganos* e *Contra Iudaeos*, le *Expositiones de Capitulis Evangeliorum*, e i discorsi che furono relegati in appendice come spuri o di dubbia autenticità.

Fra le composizioni presentate come inedite, 24 debbono essere considerate a parte. Esse furono comunicate, a più riprese, nel 1779 e 1780, da Giuseppe Francesco Meyranesio, prevosto di Sambuco nell'alta Valle Stura (provincia di Cuneo), al barone Giuseppe Vernazza, residente a Torino, il quale a sua volta le trasmetteva all'editore. Sono le omelie 6, 7, 8, 9, 17, 18, 19, 20, 22, 30, 31, 32, 33, 73, i sermoni 22, 23, 24, 33, 35, 47, 58 (PL: 63), 59 (PL: 64) e i sermones addendi 1 (PL: 54) e 2 (PL: 55).

Il Meyranesio affermava d'aver copiato tutti questi pezzi da quattro manoscritti. Due di essi, uno dell'VIII o del IX secolo,

l'altro dell'XI, provenivano dall'antica abbazia di Pedona (ora Borgo S. Dalmazzo, nei pressi di Cuneo); un terzo, del secolo XI, era già appartenuto al monastero di Pagno, nel territorio di Saluzzo, e il quarto, esso pure dell'XI secolo, recava l'iscrizione *ad usum maioris ecclesiae* (cioè della cattedrale) *Taurinensis*. Di quest'ultimo il Meyranesio comunicò anche l'indice completo, con i titoli e gli *initia* di ciascuna composizione.

Queste notizie sono fornite dal Bruni stesso nell'introduzione. Ma presso l'Accademia delle Scienze di Torino si conserva, quasi tutto in originale, il copioso carteggio fra il Bruni e il Vernazza e fra il Vernazza e il Meyranesio, ricco di notizie particolareggiate, che spiegano e completano quanto si apprende dall'introduzione.

Queste notizie destarono l'attenzione d'uno studioso di storia locale, il barone Giuseppe Manuel di San Giovanni, il quale elaborò una memoria intitolata: *Storia d'una contraffazione o aggiunte fatte da Giuseppe Francesco Meyranesio alle opere di s. Massimo*, che fu presentata all'Accademia dal socio Tommaso Vallauri, latinista d'una certa fama, il 21 novembre 1875. In quella memoria, studiando il carteggio che si riferisce ai codici menzionati, e richiamando i falsi notori perpetrati dal Meyranesio nel campo dell'epigrafia, il Manuel concludeva affermando che i codici vantati dal Meyranesio non erano mai esistiti e che i pretesi sermoni di s. Massimo erano stati fabbricati dal prevosto di Sambuco.

L'esame della memoria fu affidato a una commissione composta del filosofo Bertini e dei teologi Testa, relatore, e Ghirighello. La relazione da essa presentata criticava vivacemente la memoria e conchiudeva, circa l'autenticità, con un *non liquet*. Il Manuel otteneva di replicare con un' *Aggiunta*, a cui la commissione opponeva una prolissa risposta conclusiva, affermando essere fuor di dubbio l'autenticità dei codici. Della controversia si dava una breve notizia negli *Atti* dell'Accademia, vol. XI, giugno 1876, pp. 1087—89.

Questa notizia non ebbe la risonanza che la questione avrebbe meritato. La trovo menzionata solamente, fra il 1879 e il 1929, da quattro studiosi di storia locale, fra i quali basterà ricordare il

gesuita Fedele Savio. Egli ne parlò prima nel volume su *Gli antichi vescovi di Torino* (Torino, 1889), poi nello studio più ampio dedicato ai vescovi del Piemonte (*Gli antichi vescovi d'Italia*, vol. I, *Il Piemonte*, Torino, 1899), accettando in pieno la tesi del falso, che confermava con nuovi argomenti.

In ogni caso bisogna riconoscere che, come le memorie manoscritte, così i pochi lavori pubblicati sono ben lungi dal soddisfare le esigenze della critica. Il Manuel ignora quasi completamente gli argomenti di critica interna, appoggiandosi su certe inverosimiglianze e contraddizioni che rileva nelle notizie intorno ai manoscritti. Il Savio, al contrario, che conosce la questione solo dagli *Atti*, fa appello unicamente a criteri interni che applica senza la necessaria cautela, traendo dall'esame d'un solo sermone delle conclusioni generali che una ricerca più estesa dimostra infondate.

I patrologi che, negli ultimi tre quarti di secolo, si occuparono di s. Massimo, sia in opere d'insieme sia in monografie che trattavano soprattutto problemi d'autenticità, non sembrano aver conosciuto (se non talvolta indirettamente) la controversia; perciò avviene pure che attingano a testi forniti all'editore dal Meyranesio, considerandoli autentici o almeno risalenti all'età patristica.

Per questo abbiamo pensato che fosse di qualche interesse riprendere lo studio di questo problema in maniera più precisa, come abbiám fatto in una ricerca pubblicata negli *Atti* dell'Accademia torinese (*Atti, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 90, 1955—56, pp. 1—114). Qui dobbiamo limitarci a indicare i procedimenti seguiti e le conclusioni a cui siamo pervenuti.

Poiché tutto ciò che ci vien riferito sulla parte dell'opera di s. Massimo che è in questione riposa unicamente sulla testimonianza del Meyranesio, dobbiamo anzitutto renderci conto della personalità e dell'opera di questo studioso. Giuseppe Francesco Meyranesio nacque a Pietraporzio, in provincia di Cuneo, nel 1729; si laureò in teologia a Torino e nel 1768 fu mandato parroco a Sambuco, vicino al suo paese nativo, dove visse fino al 1793. Nel quadro dell'intensa attività da lui spiegata nello studio della

storia e delle antichità regionali il primo posto è occupato da un'opera di grande impegno, il *Pedemontium sacrum*. Egli ne pubblicò il primo volume nel 1784; il secondo uscì postumo solamente nel 1863. E' un lavoro prezioso per i documenti che riferisce; ma il metodo critico lascia molto a desiderare.

In altri campi della sua attività il Meyranesio si permise senza scrupoli dei falsi estesi e sistematici. Affermò d'aver acquistato un manoscritto contenente una raccolta di 300 iscrizioni dell'epoca romana, che sarebbe stata fatta nel secolo XV da un certo Dalmazzo Berardenco, e tali iscrizioni comunicò generosamente a vari storici, soprattutto al Vernazza. Ora, dopo i sospetti espressi già dal De Rossi, il Mommsen dimostrò, nel V volume del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, p. 777 e sg., che queste pretese iscrizioni non sono, nel loro insieme, che il prodotto d'un falsario poco familiare con la conoscenza delle antichità e dello stile epigrafico. Un altro falso, riconosciuto come tale da tutti gli studiosi che si sono occupati dell'argomento, è il *Rationarium temporum*, una cronaca attribuita a Jacopo Berardenco, padre del nominato Dalmazzo, tutta piena di anacronismi e d'inverosimiglianze.

Ora converrà esaminare più da vicino la vicende dei cosiddetti manoscritti di s. Massimo, sulle notizie forniteci dall'introduzione del Bruni e dai documenti conservati all'Accademia.

Come abbiamo detto, il Meyranesio avrebbe attinto i suoi inediti, anzitutto, a due codici, rispettivamente dell'VIII (o IX) e dell'XI secolo, provenienti dall'abbazia di Pedona. Questa abbazia fu fondata, verosimilmente, sul principio del VII secolo; distrutta, insieme con la città di Pedona, dai Saraceni nei primi anni del secolo X, fu ricostruita intorno al 1160, e durò fino al 1460. Ora Mons. A. Riberi, che nel 1929 studiò le vicende di quest'abbazia in un grosso volume della *Biblioteca Storica Subalpina*, non trovò alcuna notizia su uno *scriptorium* o su codici di Pedona, salvo alcune testimonianze recenti intorno a una *Passio* di san Dalmazzo.

Siamo ancora meno informati intorno al monastero di Pagno, da cui sarebbe provenuto un altro codice di s. Massimo. La decadenza di questo monastero, fondato da Astolfo re dei Longo-

bardi (749—756), cominciò da quando esso fu reso dipendente, in qualità di „priorato“, o „cella“, dalla celebre abbazia della Novalesa. Anche il monastero di Pagno soffersse le invasioni dei Saraceni. Dopo essere stato aggregato al monastero di Breme in Lomellina, nel secolo XIV fu acquistato dai marchesi di Saluzzo, e nel 1764 fu annesso alla mensa vescovile di questa città. Nulla sappiamo della sua biblioteca; d'altra parte, a causa della rapida decadenza, è assai poco verosimile che si sia conservato qualcosa del suo patrimonio librario.

Nelle notizie che dà su questi manoscritti, il Meyranesio si contraddice, sia in lettere successive sia nella medesima lettera. Talvolta asserisce di aver copiato per intero uno di essi, talvolta tutt'e tre. Ora, nella biblioteca del Seminario Metropolitano di Torino si conserva un esemplare interfoliato dell'edizione Bruni, abbondantemente annotato da un amico del Meyranesio, il canonico Filippo Amedeo Millo. Da queste annotazioni appare evidente che il Meyranesio informò l'amico che il suo lavoro non era stato di copiare interamente né uno né tre manoscritti, ma solo di trarne le omelie inedite ch'egli mandò al Bruni, oltre agli indici di tutti pezzi contenuti. E quando il Bruni insiste per avere una descrizione esatta dei manoscritti e notizie particolareggiate sulla loro provenienza, il Meyranesio risponde che essi erano stati venduti a un „cavaliere inglese“ dal defunto conte di Bellino. Ma risulta che quando il Meyranesio dava queste informazioni il conte di Bellino era ancora in vita.

Nulla si può dire sul manoscritto di Torino, sul quale non abbiamo altra testimonianza che quella del Meyranesio.

Passando poi all'esame delle condizioni esteriori dei manoscritti secondo la descrizione che ne dà il Meyranesio, si noteranno anzitutto le numerose lacune, che si trovano in 17 delle nostre 24 omelie. Ma raramente tali lacune impediscono di cogliere il senso del discorso, poichè per lo più incominciano o finiscono col periodo; non meno di undici volte precedono immediatamente la conclusione, che dà perciò un senso chiaro e completo. Ancora più sorprendente è il fatto che quattro volte appaiono le medesime lacune in vari manoscritti che, a giudicare dal contenuto, non hanno fra loro alcuna parentela.

Quanto s'è detto fin qui parrebbe sufficiente a dimostrare che i pretesi manoscritti meyranesiani non sono mai esistiti. Se poi ricerchiamo donde provengano i testi che da essi sarebbero stati ricavati, affiorano altre prove evidenti dell'opera del falsario.

Le osservazioni del Savio offrivano, a questo proposito, delle utili indicazioni. Seguendo la via da lui segnata, in una maniera tuttavia troppo affrettata e inesatta, non ci è stato difficile trovare la fonte di quasi tutti i materiali di queste composizioni, nelle opere oratorie, talvolta autentiche, per lo più supposizioni, di s. Ambrogio, s. Agostino e s. Leone Magno. Riprendendo la ricerca (ma ne vale la pena?) si potrebbe probabilmente trovare la provenienza di certe parti di cui noi non sappiamo indicare la fonte.

Non abbiamo dunque, di solito (e forse mai), delle composizioni originali del Meyranesio, ma dei plagii. D'altra parte, non basterebbe dimostrare il plagio per concludere a una falsificazione recente. Non solo l'omiletica dell'alto medioevo, ma già lo stesso s. Cesario d'Arles usa senza scrupolo la composizione a mosaico. L'intervento del medesimo falsario può essere dimostrato (a parte gli altri argomenti passati in rassegna) individuando un procedimento abituale, una maniera costantemente seguita. Ciò non è difficile nel caso nostro.

Nella struttura di queste omelie si nota più volte un artificio di composizione che si potrebbe chiamare schema „ad incastro“: si prende cioè da un discorso l'esordio e la conclusione, riempiendo poi la parte centrale di materiale attinto ad altra fonte.

L'elocuzione è caratterizzata dalla tendenza costante alla prolissità e all'enfasi, e dalla ricerca di un'eleganza artificiosa: si rilevano così delle frequenti aggiunte che mirano a spiegare il pensiero o ad abbellire il discorso, la sostituzione di costrutti indiretti, spesso iperbatici, ai costrutti diretti e semplici dell'originale, la scelta di parole ritenute più conformi all'uso della latinità classica. Non di rado il cambiamento di costruzione è ottenuto sacrificando la clausola presente nel modello. In alcuni casi il rimaneggiatore mostra di non aver capito il testo, o sostituisce a forme caratteristiche del latino tardo le forme note alla

grammatica scolastica. Alcune espressioni appaiono inconciliabili con le consuetudini sintattiche e stilistiche degli scrittori latini di qualsiasi età e si spiegano solo in chi è abituato a scrivere italiano.

Infine, si notano qua e là delle espressioni che suonano quali reminiscenze di composizioni liturgiche medievali o anche più recenti.

Vien naturale domandarci quali motivi poterono indurre il prevosto di Sambuco a perpetrare questi falsi, che, in ogni caso, dovettero costargli non poca fatica. Il caso non è isolato nel Piemonte di quell'età, che vide sorgere parecchi emuli del Meyranesio in fabbricatori d'iscrizioni, di documenti e di libri interni. D'altra parte, è assai probabile che il brav'uomo attendesse dalla sua fatica dei vantaggi concreti. Sapendo che l'edizione di s. Massimo stava molto a cuore Pio VI, il quale ne aveva dato l'incarico al p. Bruni e ne seguiva personalmente i lavori, egli sperava di guadagnarsi il favore del Papa e ottenerne un beneficio o una pensione ecclesiastica. Questo sembra risultare (anche se il Meyranesio lo nega) dalle insistenze con cui l'amico di lui, il Vernazza, ritorna su questa domanda nelle lettere al Bruni. Converrà forse essere alquanto indulgenti verso questo parroco di montagna che non aveva ambizioni di carriera, aspirando solamente a darsi ai suoi studi con un minimo di libertà e di risorse economiche.

Concludendo, crediamo di poter affermare che la convergenza degli argomenti esterni e interni non lascia sussistere alcun dubbio sui falsi perpetrati dal Meyranesio. Di conseguenza, bisognerà togliere definitivamente a s. Massimo di Torino e al patrimonio della patristica le 24 composizioni che conosciamo solo dai due Pedonenses, dall'Appaniensis e dal Taurinensis; non tener conto delle varianti di sermoni altrimenti noti, presentate solo da quei quattro codici; eliminare le testimonianze di essi, specialmente dell'indice del Taurinensis, dagli argomenti usati per l'attribuzione di questa o quella composizione a s. Massimo di Torino.

Pensiamo infine che la nostra ricerca potrà contribuire a dare un giudizio dell'edizione Bruni, valutata in maniera assai diversa

anche da studiosi recenti. Considerando l'uso che l'editore fece dei testi del Meyranesio, siamo obbligati a riconoscere delle lacune deplorabili nella sua preparazione. Da un lato, il Bruni ritiene di attingere una gran parte dell'opera di s. Massimo ai testi che ci sono pervenuti sotto i nomi di Ambrogio, di Agostino e di Leone Magno; dall'altro lato, egli presenta come inedite delle omelie che si trovano in quei testi in un tenore identico o quasi, poiché i pezzi che il Meyranesio gli manda non sono che degli estratti, malamente rimaneggiati, di scritti di quei Padri o ad essi attribuiti.

Un criterio a cui il Bruni spesso si appella per giudicare dell'autenticità di un testo è quello dello stile; ma se egli non seppe riconoscere le incongruenze, talvolta grossolane, che presentano, da questo lato, le omelie del Meyranesio, bisognerà dire che mancava del minimo di cultura e di discernimento necessario a un'opera di tale portata.

Per questo appare necessaria una nuova edizione di s. Massimo di Torino; e noi saremo lieti se questo nostro lavoro, per quanto limitato e modesto, varrà a risparmiare un'inutile fatica agli studiosi da cui attendiamo tale edizione: A. Mutzenbecher per il *Corpus Christianorum* e il dr. O. Heggelbacher per il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*.

## St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Christian Gnosis

A. A. STEPHENSON S. J., London

First, two preliminary observations. 1. I take no account in this paper of the *Catecheses Mystagogicae* since their Cyrillan authorship is contested. 2. I have observed no traces of "Origenism" in Cyril. If Cyril was a disciple of Origen (and I incline to think that his greater debt was to Clement of Alexandria), he was, in Jean Lebreton's phrase, one of those "best disciples" who avoided Origen's dangerous theses while learning from his mystical ardour.

The aim of this paper is to show that St. Cyril's sole surviving sermon, the much neglected *Sermon on the Paralytic*, is characterized by a contemplative warmth and depth, a mystical élan, unmistakably in the Alexandrian tradition, and is, at the same time, an important key to the understanding of its author; and, secondly, to show that St. Cyril's great work, the *Catecheses*, when approached with this clue, reveals important "Alexandrian" elements. Evidence will also be adduced pointing, though less certainly, to the conclusion that the Lenten catechetical teaching at Jerusalem, as exemplified by Cyril's *Catecheses*, was in some degree formally regarded as a *gnosis* in the Alexandrian manner — in spite of obvious important differences. I am not primarily concerned with the further question whether the appearance in Cyril of concepts generally classified as Alexandrian is to be explained (as on the whole, indeed, the evidence seems to suggest) by a debt on Cyril's part to Alexandria or by his sharing with the Alexandrians in a common tradition.

### I. The "Alexandrian" Character of the *Sermon on the Paralytic*

Cyril's single extant sermon suggests that his personal predilection as a preacher was for an exegesis of Scripture very diffe-

rent from that found in the work by which he is chiefly remembered. The *Sermon* is pure *θεωγία*, or *ἐξήγησις θεωρητική*. It is not really surprising that the style and mode of the *Sermon* should differ so greatly from the *Catecheses*. The manner and method of the *Catecheses* were determined less by the personal *attrait* of the preacher than by the nature of the work. The *Catecheses* is a didactic work, partly apologetical but chiefly "dogmatic"; it is a series of pre-baptismal instructions on the Faith, or Creed, given to the higher class of catechumens, the *φωτισόμενοι*, adult candidates for Baptism.

Nor should the detection of a marked "mystical" strain in the author of the generally rather staid and pedestrian *Catecheses* seem improbable on historical grounds. The early links between Jerusalem and Alexandria are well known. Eusebius of Caesarea, the predecessor of Cyril's contemporary, Acacius, is a well known example of an "Alexandrian" in Palestine. Another is Cyril's own successor, John II of Jerusalem, who got into trouble with St. Jerome for his "Origenism"<sup>1</sup>. Earlier, Origen himself, ca. 216, visited Caesarea and Jerusalem at the invitation of their bishops, and, after his expulsion from Alexandria, settled ca. 232 in Caesarea, the metropolitan see of Palestine, where he founded a brilliant and immensely influential theological school, in which he taught for twenty years. Another early link between Alexandria and Jerusalem is St. Alexander, pupil and friend of Clement and friend and fellow-pupil of Origen, whom he, jointly with Theoctistus of Caesarea, ordained priest ca. 216. Alexander ruled the see of Jerusalem for at least sixteen, perhaps thirty-five (so Bardenheuer), years. It was he who founded the theological library at Jerusalem, and it is not impossible that he introduced some of the characteristic Alexandrian teaching, and perhaps methods and system, into the Holy City.

There were, then, "two Cyrils". One, the author of the *Catecheses*, is well known; but the author of the *Catecheses* was also the master of *θεωγία* revealed in the *Sermon*. A better example of *θεωγία* is not easily found in the writings of the Fathers. In a

<sup>1</sup> Cf. Jerome's controversial work, *Ad Pammachium, Contra Ioannem Hierosolymitanum* (PL 23, 355—396; aliter 23, 371—412).

sentence in *Cat.* 13. 9 Cyril himself prepares us for this difference between the style and mode of the *Catecheses* and his ordinary preaching. There, expounding the article of the Creed concerning the Passion, Cyril says: "We must seek out [in the Scriptures] the testimonies concerning the Passion of Christ; for we are met together, not now to give a contemplative exposition (*ἐξήγησιν θεωρητικὴν*) of the Scriptures, but to be further assured of what we already believe." This implies that "theoretic", or "contemplative", exposition of the Scriptures found a place in Cyril's ordinary sermons. The Oxford translation, indeed<sup>1</sup>, translates the two words quoted above by "speculative exposition"; but it would today be agreed on general grounds that "contemplative exposition" is the better rendering. Moreover, the single extant sermon is presumably the best commentary on the phrase, and one has only to read this short sermon to understand what Cyril meant by *θεωρία* and how the "theoretic" exegesis of Scripture differs from the exegesis characteristic of the *Catecheses*, and at the same time to appreciate the "mystical" element in its author. Dom A. A. Toutée, it should be said, the great editor of the Benedictine edition of the *Catecheses*, reprinted by Migne, translated the phrase correctly by "*contemplatricem expositionem*", and two sentences of his show that he saw in principle the importance of this sentence (*Cat.* 13. 9) as a clue to the character of the *Sermon*<sup>2</sup>. He seems, however, to have made the mistake of more or less equating *θεωρία* with allegory, and consequently he places the emphasis, in the *Sermon*, on the three chapters of allegory (10—12).

The *Sermon*, which declares its mode in its opening words, "Where is Jesus, there is salvation"<sup>3</sup>, constantly recalls Cle-

<sup>1</sup> Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 7 (Oxford 1894).

<sup>2</sup> Cf. the last two sentences of n. VIII in his "Admonitio" prefacing the text of the *Sermon*; PG 33, 1129—30.

<sup>3</sup> The Parisian codex Regius represents this as the true beginning; cf. note by Toutée, PG 33, 1132—33, or in the edition of Reischl and Rupp (Munich 1848—60) Vol. 2, page 406. Thomas Milles's edition of Cyril (Oxford 1703), where the text of the *Sermon* is based solely on the Bodleian Roe MS, represents the beginning as lost. So far the text of the *Sermon* depends on these two MSS alone.

ment's picture, at the beginning of the *Paedagogus*, of Christ as at once the Physician who cures the sick soul of its passions and the Tutor who schools it, first by discipline, then by instruction, in the knowledge of Himself as the eternal Word<sup>1</sup>. The *Sermon* renews the mystical spirit of Clement and Origen, especially the former's doctrine that the Christian advanced in asceticism and the prayerful study of the Scriptures attains to *γνώσις*, a quasi-mystical knowledge of God and of divine things, depending on revelation.

In the *Sermon* the Saviour is presented, in contrast with earthly consultants (*ἀρχιάτρων αἰσθητῶν*) who cure τὰ αἰσθητὰ νοσήματα, as the true Physician who by a question leads the paralytic to the saving knowledge (*γῶσιν*) of His Divinity<sup>2</sup>. For Origen, simple faith regards the humanity and humility of the Saviour, while *γῶσις*, or enlightened faith, rises to the Divinity. While the most striking single phrase in the *Sermon* is the enigmatic description of our Lord as "the physician of *gnosis*" (τῷ ἱατρῷ τῆς γῶσεως)<sup>3</sup> the whole *Sermon* is a systematic attempt to lead the congregation to the contemplation of the Man-God. The *Sermon's* dramatic interest derives from a kind of suspense, and this suspense in turn depends on the enigmatic personality of the Healer and the success or failure of the various "characters" — the Jews, the blind men, Peter, the paralytic himself — to penetrate His disguise. The preacher, by stressing the Saviour's supernatural knowledge, by recalling that He is the true bread, the Light, the resurrection, the physician of souls, the maker of the world, the great lawgiver<sup>4</sup>, continually and insistently reminds his audience that the man who is the object of sight is God also.

"Let us beg wisdom of wisdom" (τὴν σοφίαν παρὰ τῆς Σοφίας αἰτησώμεθα), like "Taking a wise word from wisdom"<sup>5</sup>, recalls

<sup>1</sup> *Paed.* I, 1—2 (GCS, Clem. Alex., I, 89ff.).

<sup>2</sup> *Sermon*, 6; the content of the knowledge in question appears in the immediate sequel, chaps. 6—9.

<sup>3</sup> *Sermon*, 19. The transliteration "gnosis" is not intended to beg any questions. We have probably a virtual gloss on the phrase in *πρωτογῶν τὰς διανοίας* (Catecheses, 10. 13).

<sup>4</sup> *Sermon*, 3, 19, 8, 9, 5, 2, 15.

<sup>5</sup> *Sermon*, 19, 15. Cf. Clement, *Stromateis*, VI, 7, 57—58 (GCS, Clem. Alex., II, 460—61).

the conception, common to Clement and Origen, of Christian perfection as a supernatural σοφία. It recalls also Clement's insistence that the knowledge of God can be taught neither by man nor angel, but only by the one teacher — the Son, who is Wisdom.

Clement's doctrine that true γνῶσις drives out passion and induces ἀπάθεια is recalled by Cyril's sentence: "This is not the love of woman, but of wisdom . . . Not passions (πάθη), but wise thoughts, house with Wisdom."<sup>1</sup> Indeed, the whole of the allegorical digression on the *Canticle of Canticles*, with its insistence that the language of the Canticle is "nymphic" (νυμφικά)<sup>2</sup>, and the ascent to its understanding gradual, is manifestly in the Alexandrian tradition.

Θεωρία, however, is to be distinguished from ἀλληγορία. It is θεωρία that is exemplified in the *Sermon*, and most people probably would judge that the three chapters of allegory, though they have a peculiar charm, are, on the whole, a blemish in this exercise in θεωρία. It is noticeable also that where in the *Catecheses* allegorical exegesis occurs, it shows a distinctive discipline.

Cyril's younger contemporary, Diodorus of Tarsus, wrote a work entitled *The Difference between θεωρία and Allegory*. This work is lost, but it may, perhaps, be inferred from Cyril's *Sermon* that "theoretic exegesis", unlike allegory, regularly presupposed the literal meaning of the scriptural text and, where allegory tended to a distraction and dispersal of interest, θεωρία (at any rate in Cyril), finding the ideal in the real, the infinite and eternal in the historical event, was characterized by centrality, concentration and a high degree of organization. For θεωρία the Gospel is both historical and timeless; at once past and actual, the record of fact and the vehicle of value, it is relevant to each age's present predicament; in the sense in which I think Martin Kähler used the distinction, the Gospel, for θεωρία, is *Historie* and *Geschichte* together.

<sup>1</sup> Sermon, 10; for Clement's doctrine on ἀπάθεια cf., e. g., Paed. I, 2 ad init. and Strom. VI, 9.

<sup>2</sup> (Sermon, 10) i. e., concerned with mystic bridals.

It is probably impossible to give an exact answer to the question whether Cyril's *θεωρία* is substantially the same thing as Clement's. It appears to be very similar. In *Stromateis* Clement says that *θεωρία* is the wise man's goal, and that *γνώσις*, or wisdom, ought to be practised until it becomes perpetual *θεωρία*<sup>1</sup>. Clement's *θεωρία* appears to be closely related to his *ἀνάπαυσις* ("rest in the Lord"); perhaps *ἀνάπαυσις* is *θεωρία* plus *ἀγάπη*, or, in more modern terms, *θεωρία* may be active, and *ἀνάπαυσις* passive contemplation.

## II

To come now to the *Catecheses*. In the *Catecheses*, *θεωρία* would not often be in place; yet it was to be expected that a preacher personally attracted to *θεωρία*, or the "mystical" exposition of Scripture, would occasionally even in his instructional sermons, betray his natural bent. We find in fact several passages in the *Catecheses*, when the theme is some mystery of Our Lord's life especially inviting to contemplation in the manner of the illuminative or unitive way, that Cyril's tone changes and *δίδαξις* modulates into *θεωρία*. A striking instance is the splendid passage on the Good Thief<sup>2</sup>. In such passages certain characteristic words and ideas tend to appear: here, the ideas of spiritual blindness and light; the eternal Light leading to the Light; darkness, again, and enlightenment; the presence of the King bestowing His favours; and, finally, a passage from the *Cantic of Canticles*.

Another "Alexandrian" passage in the *Catecheses*, so strikingly exact a parallel to the *Sermon* as almost in itself to guarantee the Cyrillian authorship of the latter, occurs in 10. 13. In this short chapter almost all the leading themes of the *Sermon* appear: the physician of souls and bodies, the physician of spirits, the healer of the physically blind (*τυφλῶν αἰσθητῶν*), the physician who leads minds to the Light. Then, as if to point the evidence of the identity of authorship of the *Catecheses* and the *Sermon*,

<sup>1</sup> Strom. VI, 7, 61 (GCS, Clem. Alex., II, 462) and 59.

<sup>2</sup> Cat. 13. 30—31.

Cyril introduces the paralytic of John 5 and Our Lord saying to him, "Sin no more", and "Take up your bed and walk". Next come the themes of the origin of disease in sin, sin as an ailment of the soul, and, finally, the suggestion that the victim of "bodily affections" (σωματικοῖς πάθεσι) should abandon his unbelief, come to Jesus, and acknowledge Him as the Christ.

I now proceed to discuss, necessarily very briefly, the traces in Cyril of the Christian Alexandrian concept of *γνώσις*<sup>1</sup>. There are in all the undoubted writings of Cyril — the *Catecheses ad Illuminandos*, the *Sermon on the Paralytic* and the *Letter to Constantius* — unmistakable traces of the Christian Alexandrian concept of *γνώσις*, sometimes in one, sometimes in the other, of its two main senses. In the subjective and more spiritual sense, the Alexandrian *γνώσις* was a higher knowledge of God and divine things, due to revelation and generally mediated by the prayerful and profound study of the Scriptures — of the Word revealed in the Word. In the objective and more intellectualist sense *γνώσις*<sup>1</sup> was a systematic body of knowledge, a transcendent revealed synthesis, qualified by its intellectual and spiritual appeal to overcome the false *γνώσεις* and rival pagan philosophical systems. I shall go on, less to assert, than to point to certain evidence and to ask whether the Lenten catechesis at Jerusalem, in spite of its many profound differences and even contrasts when compared with the Alexandrian *γνώσις* still bore recognisable affinities with the Alexandrian Christian *γνώσις*.

I have already pointed to two places in the *Sermon*<sup>2</sup> where the word *γνώσις* occurs apparently in a technical sense.

For Clement, Christ is the bestower of *γνώσις*, just as it is He, and the Father as revealed in Him, who is its object. This appears to be the point of view of Cyril in the *Sermon*, which is an early work. There it is Christ who, as Light and Wisdom, bestows wisdom (which Clement identifies with *γνώσις*) and

<sup>1</sup> For a fuller discussion of some important aspects of this question see my "Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage" in *Theological Studies* (Woodstock, Maryland), XV (1954) 573—593.

<sup>2</sup> 6 and 19.

who invites to the *γνώσις* of His Divinity. The *Catecheses* marks an advance in this respect. In the *Catecheses* Cyril's theology of the Third Person is very developed, and we are not surprised to find that there it is the Holy Ghost who enlightens souls and implants *γνώσις*. In *Cat.* 16. 16 Cyril describes the *γνώσις* bestowed by the Holy Ghost: it operates at a distance and penetrates material obstacles; its possessor sees, with Isaiah, the Lord enthroned; with Ezechiel, Him who sits above the Cherubim<sup>1</sup>.

To turn now to the *γνώσις* as a body of doctrine. Had not the very institution of the catechumenate, while effectively antiquating any idea, always repugnant to Catholic instinct, of a caste system in the very bosom of the Church, canonized the characteristically Alexandrian conception of a graduated education and progressive initiation? The scale and thoroughness of the pre-baptismal instruction at Jerusalem, to which there is no attested parallel in any contemporary church, itself recalls certain aspects of the conception of Clement and Origen.

Was, then, the Lenten catechetical teaching at Jerusalem in Cyril's time regarded as, or at least styled, a *γνώσις*? To give an exact answer to this question it is necessary first to determine the syllabus or subject-matter of Cyril's Lenten catechetical teaching. I have, I hope, established elsewhere the impossibility of Abbot Cabrol's suggestion that Etheria's, or Egeria's, description of the Jerusalem Lenten catechesis is applicable to Cyril's time<sup>2</sup>. I must here assume that the syllabus of the Lenten catéchesis at Jerusalem in the middle of the fourth century was simply the Jerusalem Creed, demonstrated and expounded at large from Scripture. That the syllabus of the extant *Catecheses* (which I believe to be complete) was simply the Jerusalem Creed, anyone can verify for himself

<sup>1</sup> Cf. also *Cat.* 4. 16 and 17. 19. The "sober drunkenness" of 17. 19 goes back to Philo and reappears in Gregory of Nyssa.

<sup>2</sup> Cf. "The Lenten Catechetical Syllabus in Fourth-Century Jerusalem", in (Woodstock) *Theological Studies*, XV (1954) 103—116. According to Etheria (*Peregrinatio*, ed. Geyer, CSEL, XXXIX, 46. 1—4) the Creed was not delivered until the end of the fifth week of Lent, and was expounded only in the sixth and seventh weeks.

by simple inspection, with the aid of the clue provided by the first sentence in *Cat.* 18. 22.

Now, for the Alexandrians the object, or content, of *γνώσις* was primarily the revelation contained in Scripture. For Clement, Christ himself is both the teacher and object of *γνώσις*, and He teaches us "through the prophets, the Gospels, and the Apostles": in Clement's language, that is to say, the whole *γνώσις*, from A to Z, is contained in the Old and New Testaments<sup>1</sup>. It is significant, therefore, that in the '*Procatechesis*' (11) Cyril, referring to the systematic body of instruction (on the Creed) which he is to impart, says: "We bring you the stones of *γνώσις*". For Cyril regarded the Creed as a compendious summary of the doctrinal content of Scripture<sup>2</sup>. Again, in the key passage (*Cat.* 5. 12) in which the Creed is delivered to the candidates Cyril speaks of the Creed as "embracing all the *γνώσις* of the religion of the Old and New Testaments", and adds that it supplies the want of those too busy or too unlettered to attain *γνώσις* for themselves by a personal study of the Scriptures. Origen appears similarly to have held that, since a Christian synthesis must be based on revelation, its construction must be primarily a work of scriptural exegesis.

In face of this question whether the Lenten teaching at Jerusalem was in some way regarded as a *γνώσις*, Cyril's fourth lecture is instructive. This lecture, which is a summary of the Lenten course that is to follow<sup>3</sup>, falls into two parts. The subject-matter of the first part (*Cat.* 4. 3—17) is the articles of the Creed concerned with the three Divine Persons, involving cosmological and eschatological doctrine. The main theme of the second part (4. 18—31) is anthropological. Now, in 4. 18 Cyril, referring back to the first part of the lecture, speaks of it as a *γνώσις*, and in 4. 3 he speaks of the teaching already

<sup>1</sup> Strom. VII, 16, 95 (GCS, Clem. Alex., III, 67).

<sup>2</sup> It is perhaps unnecessary to insist that Cyril recognized the importance of tradition and the magisterial rôle of the Church, from which the Christian receives both Creed and Scripture; cf. *Cat.* 4. 33—36; 5. 12; 18. 23—28, especially 18. 23.

<sup>3</sup> *Cat.* 4. 3.

imparted to the baptized, and therefore by implication of the whole Lenten teaching only summarized in this lecture, as *γνώσις*. *Cat.* 4, therefore, appears, in the Alexandrian tradition, to present the Lenten course as the authentic, revealed *γνώσις* or world-view, outmoding the false pagan *γνώσις*, the object of which was precisely the cosmos and the self.

Although Cyril speaks of the first (Trinitarian) part of *Cat.* 4 as a *γνώσις*, the summary there given is clearly not *γνώσις* without qualification. The *γνώσις* proper is contained in the fuller course, characterized by the "demonstration from Scripture". Cyril's description of this introductory summary (*Cat.* 4) as a "milky introduction"<sup>1</sup> finds a (partial) verbal parallel in Clement: "If, then, milk is said by the Apostle to be the food of babes, and meat the food of the perfect, the 'milk' must be the catechetical instruction . . . and the 'meat' mystic contemplation." In Cyril's Jerusalem, however, the "meat" is the advanced catechetical instruction, or "enlightenment", imparted during Lent to the candidates for Baptism; the "milk" is here identified with the summary of this *γνώσις*<sup>2</sup>. There is also a parallel between Cyril's description of this summary, in relation to the whole Lenten course, as "a concise recapitulation of the necessary doctrines"<sup>3</sup>, and Clement's statement that "faith is a sort of concise *γνώσις* of the essentials, while *γνώσις* itself is a firm and solid demonstration of the truths received through faith, being built upon faith by means of the Lord's teaching [i. e., Scripture]"<sup>4</sup>. The "demonstration" with which Clement identifies the "*γνώσις* itself" is the subject-

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> There is some reason to think that *Cat.* 4 was preached on a Sunday before the whole congregation, including, perhaps, the lower class of catechumens. Origen also (Cf. c. Cels. 3. 53; GCS, Origenes I, 248—49) distinguishes between *πίστις* and *γνώσις* as fed on milk and meat respectively. At Jerusalem, apparently, after the culmination of the enlightenment, or *γνώσις*, in Baptism (itself *φωτισμός*) the spiritual life continued to be cultivated by *θεωρία*, regarded probably as the summit, or better part, of *γνώσις*, rather than as distinct from it.

<sup>3</sup> *Cat.* 4. 3.

<sup>4</sup> Strom. VII, 10, 57 (GCS, Clem. Alex., III, 42).

matter of the whole *Catecheses*, which is precisely a "demonstration" of the Creed from Scripture.

It may be objected that this last sentence suggests that this part of my argument is conceived too generally: that the concept of the demonstration of the Faith from Scripture, or from miracle and prophecy, is not peculiarly Alexandrian, but goes back to the Apologists and, indeed, to the Gospels. It is necessary to distinguish. The pre-Clementine demonstration of the Faith from Scripture and prophecy generally meant establishing by these means the credentials of the Gospel and vindicating the Church's divine mission. But Clement's "demonstration" was not primarily an apologetic of this kind, concerned with (external) "motives of credibility". Clement, if I read him aright, regarded the Scriptures as in some sense self-authenticating, and he conceived of *γνώσις* as not only a higher religious knowledge of a mystical type, but also as a scientific elaboration of the dogmas of faith through the profound study of Scripture: a theoretic structure at once built on faith and validating it. Similarly, the "demonstration" that is contained in Cyril's *Catecheses* is not primarily an apologetic; it is offered to believers. Although Cyril does, as occasion offers, supply the candidates with ammunition against Jews, heretics and pagans<sup>1</sup>, the *Catecheses* for the most part presupposes faith and corresponds much more to what we should call a dogmatic than an apologetic work. It is likely that Cyril did not advert clearly to the distinction; but the very passage (*Cat.* 10. 6) in which he makes explicit the distinction between the mere acceptance of doctrines on faith and their demonstration from Scripture shows that for Cyril "demonstration" was not apologetic proof. For he goes on to offer a "demonstration" of the eternal preëxistence of Christ from Genesis 1. 26. And that this is not simply an apologetical use of the Old Testament against the Jews appears from the next chapter, where the testimony of St. Paul is invoked. These are not isolated texts; they conform to the general character of the *Catecheses*, a work

---

<sup>1</sup> Cf. 'Procatechesis' 10.

which is at least as much concerned to expound the riches of the Faith as to establish its credentials against unbelievers<sup>1</sup>.

G. Bareille and Dom P. de Puniet are among those who, relying on the text of the *Catecheses*, have noted without comment, as an idiosyncrasy of the Church of Jerusalem, that there the candidates for Baptism were already called "faithful" or "believers" (πιστοί)<sup>2</sup>. Some scholars have thought it impossible, on *a priori* grounds, to accept this view. In the present context the question assumes a new significance; it would appear that at Jerusalem the *φωτιζόμενοι* were regarded as already in possession of faith and as engaged in transforming *πίστις* into *γνώσις*.

In a passage quoted above<sup>3</sup>, with a parallel in Cyril, Clement speaks of *γνώσις*, or excellent faith, being "built upon" common or simple faith. The parallel in Cyril is completed by a passage in his *Letter to Constantius* in which, arguing that the apparition of the heavenly cross at Jerusalem was both a miracle and a fulfilment of Gospel prophecy, Cyril urges the Emperor to "build *γνώσις* on the good foundation of faith"<sup>4</sup>.

It is by no means the purpose of this paper to maintain the paradoxical position that Cyril's *Catecheses* constitutes an exact parallel at Jerusalem to the Alexandrian Christian *γνώσις*, but only to argue that the *Sermon* shows that Cyril owed his spiritual formation to the mystical Alexandrian tradition, and that the *Catecheses*, besides containing patches of *θεωγία* and some characteristically Alexandrian ideas, exhibits in its general conception and method some noteworthy (though imperfect) analogies to the aims and techniques of the School of Alexandria.

<sup>1</sup> The *Catecheses* expounds (cf. 6. 29) "the mysteries concerning Father, Son, and Holy Ghost". Nevertheless the great number of citations of Matthew are an index of the rich vein of argument from prophecy in the work.

<sup>2</sup> Cf. Toutée, PG 33, 145; 149; 343; de Puniet, DACL, II/2, 2594, s. v. "Catéchuménat"; Bareille, DTC, II/2, 1976. The relevant passages in the *Catecheses* include 'Procatechesis' 6, 12, 13, 17; Cat. 1. 1 and 4; 5. 1; 10. 16; 11. 9; 18. 26. Cf. Cat. Myst., 3. 1 and 5; Etheria, Peregrinatio (ed. Geyer) 38. 1; 46. 2, 4, 6; 47. 2.

<sup>3</sup> Strom. VII, 10, 57.

<sup>4</sup> Epist. ad Const., 5; cf. 1 and 6.

Are the affinities due to dependence or to a common tradition? While confessing the inadequacy of my qualifications for answering this question with any authority, I incline to the former alternative. The historical evidence fits this hypothesis very neatly, and the linguistic parallels rather suggest it. The very marked differences between Cyril and the Alexandrians might seem incompatible with this view, but they could be explained by modifications of an imported Alexandrian system — modifications suggested by experience, introduced in the passage of time or imposed by the resistance of a different native tradition. Moreover, while one recognises that differences and contrasts between the various “schools” can be exaggerated, and that there was in general a good deal of cross-fertilization between them, yet *θεωλία* at least seems to have reached Cyril ultimately from Alexandria. It is true that Diodorus of Tarsus, the author of *The Difference between θεωλία and Allegory*, appears to have been a forerunner of the new school of Antioch. But it is a reasonable assumption that *θεωλία*, even if mediated by the monks, came to both Cyril and Diodorus from Alexandria. It is stated in the article “Contemplation” in the *Dictionnaire de Spiritualité* that the word *θεωλία* is absent from the Apostolic Fathers and occurs only seven times in the Apologists: “par contre, à partir de Clément d’Alexandrie et d’Origène, il se met à pulluler.”<sup>1</sup> Nor, after all, was there very much Antiochene literature before 300.

Certainly, if the Alexandrian *γνώσις* was transplanted to Jerusalem, it was also transposed and transformed. To name some of the fundamental differences: Although Cyril stresses in his introductory lecture<sup>2</sup> that the Lenten teaching forms a unitary, systematic whole, the body of doctrine presented in the *Catecheses* has not the sort of unity that results from the systematic use of abstract concepts or pervading master ideas. Cyril, although he uses the words *νοητός* and *αίσθητός* fairly frequently and had probably had some philosophical training, shows no special interest in Plato or Greek philo-

<sup>1</sup> Dict. de Spir., II, 1762, s. v. “Contemplation”.

<sup>2</sup> ‘Procatechesis’ 11.

sophy or in theological speculation. He was, indeed, inflexibly opposed to the systematic exposition of revealed mysteries in philosophical terms, and his insistence on speaking of Trinitarian mysteries in the very language of Scripture is almost Miltonic, except that, where Milton's quotation of Scripture is marked by a selective tendentiousness, Cyril's is traditional and Catholic. It is Cyril's opposition to the systematization of revealed truths in philosophical terms that most clearly justifies the classification of him with the extreme traditionalists<sup>1</sup>.

Again, in Cyril the word *γνῶσις* — and the same applies to *ωητός* and *αἰσθητός* — even though it appears to retain at least vestiges of its earlier technical sense, has lost much of its systematic content. Incidentally, Cyril never refers to "Gnostics"; but even in Origen's time that word was suspect and was coming to be avoided.

From one point of view the most remarkable difference between the Christian Alexandrian concept of *γνῶσις* and that apparently implied in Cyril is that, whereas for Clement and Origen the distinction between believers and gnostics, or between Christians of simple and of enlightened faith, was a distinction among the baptized, in Jerusalem the body of doctrine which in some ways corresponds to the Alexandrian *γνῶσις* was imparted before Baptism. Certainly the Jerusalem system contrasted more obviously than the Alexandrian with the heretical Gnostic doctrine of an intellectual and spiritual *élite* favoured with an esoteric superior wisdom. In Jerusalem it was clear beyond cavil that all men are called to the Faith, that faith of its very nature aspires to perfection, and that all Christians form an *élite* possessing the supreme wisdom revealed in Christ.

If at Jerusalem the candidates for Baptism received the *γνῶσις*, were there, then, no further spiritual mansions to be gained after Baptism? The slender available evidence suggests

<sup>1</sup> So Cayré. Similarly, the emphasis in this paper on the unrecognized "Alexandrian" element in Cyril implies no questioning of the influence of the Apologists noted by Aimé Puech.

that the Lenten enlightenment, accompanied by penance and the practice of Christian virtue, was followed after Baptism not only by the grace-giving and Christ-forming Eucharist, but also (cp. *Cat.* 13. 9 and the *Sermon*) by the practice of *θεωρία*. This would have been in line with Clement's doctrine that *γνώσις* "comes with enlightenment" and ought to be practised until it becomes perpetual *θεωρία*, which is its consummation<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Paed. I, 6, 29; Strom. VI, 7, 61 and VII, 13, 83. Baptism was also called "enlightenment", just as the candidates were called *φωτιζόμενοι*. In this paper the words "mystical" and "contemplation" are used in a general, non-technical sense.

## The Author's Purpose in the *Vita Constantini*

W. TELFER, Langton

I would like, to start with, to leave the authorship of the V. C. an open question, and begin by saying that though custom binds us to the title *Vita Constantini*, it is not the real title of the work. Its real title is εἰς τὸν βίον τοῦ Κωνσταντίνου. We need to supply some suitable noun, so as to render the title in some such form as *Reflections on the life of Constantine*. Of course, the reflections in question are wholly laudatory. And so, we can hardly better Photius' description of the work as ἐγκωμιαστικὴ τετράβιβλος, since we clearly have to do with panegyric, not historical biography. The author is quite ready to talk about his aim in writing his work. In I. 11 he tells us that ὁ τῆς προκειμένης πραγματείας σκοπός (the scope of the present undertaking) does not extend to any of the military and political history of Constantine except only τὰ πρὸς τὸν θεοφιλεῖ συντείνοντα βίον (such things as illustrate the godliness of his life). Even so, he declares, his matter is superabundant, so that he must keep to a small selection.

In the previous chapter he has said that his aim is edification. He wishes his narrative of Constantine's devoted conduct to commend to his readers devotion to the service of God (ὁ θεὸς ἔσας).

So he writes for a select public, and one that is ready to be edified. It is a natural presumption that it is, broadly speaking a Christian public. We reach a more precise idea of this public, however, from a study of I. 1. Here the author tells us that he was privileged to pronounce a panegyric in the Emperor's honour both on the occasion of his Vicennalia and of his Triennalia. And now he ties his present undertaking to these two panegyrics with an ἄρτι . . . ἄρτι . . . νυνὶ δέ. The V. C. is the

third of a series of panegyrics *in crescendo*. In IV. 46 our author promises to add the text of this Tricennalian oration, as an appendix, to that of the V. C. Among the works securely attributed to Eusebius is one entitled *τριακονταετηρικὸς* (Tricennalian Oration). Though copied as one work in 18 chapters, it is clearly, by its structure, two works. The first ten chapters are a panegyric on Constantine, in which he is mentioned in the third person. The last eight chapters are addressed to Constantine in the second person. They form a doctrinal thesis which roughly epitomizes the theme of the Theophania of Eusebius.

If our author is, or is impersonating, Eusebius, we may suppose I. 1 to refer to the first part of his composite work, which sets out a remarkable political theory, of the Christian prince as viceroy of the King of heaven and shepherd of his people, fulfilling the Hellenistic ideal of the philosopher-King. On the strength of this oration, and its profound effect (or that of a movement of political thought to which it gives expression) upon the development of state-and-church relations in the Byzantine empire, we must give Eusebius of Caesarea a place among political thinkers.

The reference of IV. 46 would then appear to be to the second part of the composite *τριακονταετηρικὸς*, since the author claims to have delivered his oration in the Emperor's presence at Constantinople.

If our author is Eusebius, we shall suppose that he did not live to add to the V. C., as he intended, the description of the emperor's church at Jerusalem and the Tricennalian oration at Constantinople, and that some other hand combined the two orations of 335 a. d. to form the *τριακονταετηρικὸς*.

The question of a Vicennalian oration by Eusebius is more doubtful. Some have supposed that the oration which V. C. III. 11 says was delivered by "the bishop who occupied the chief place in the right division of the assembly" at the palace session of Nicaea, after the Emperor had taken his seat, was this oration. Certainly, the *capitulator* of the V. C. declares the orator to have been "the bishop Eusebius". But there are

great difficulties in the way of supposing that he was Eusebius of Caesarea. When this session began, Eusebius of Caesarea was not yet released from suspicion of heresy. And no comprehensible system of precedence would have put the metropolitan of Palestine in such a position. Dr. Kraft<sup>1</sup> accepts the evidence of the *capitulator*, by dint of supposing that the bishops ranged themselves in the palace hall as though they had already separated out into Athanasians and Arians, and anticipated the arrangement familiar in the British House of Commons. It seems to me very unlike Constantine to have permitted anything so contrary to his own purposes, even if it might have happened in a free session of the episcopate. Moreover, our author says in I. 1 that his panegyric took place at the Vicennalia. In III. 15 he describes a banquet given by the Emperor to the departing bishops as "on the occasion of his Vicennalia". We must suppose even this to be by a slight anticipation. And there is no so great difficulty in supposing that Eusebius of Caesarea might be chosen as the orator to thank Constantine for bringing peace to the church, on this occasion. He had been released from ecclesiastical censure, largely by the aid of the Emperor, to whom he was a fit and necessary agent for the forwarding of his Holy Land plans. We have, however, no other sign, outside the V. C., of a Vicennalian oration by Eusebius. In the prologue to the Tricennalian panegyric Eusebius says "Let others who are duly qualified celebrate the Emperor's secular attainments for the benefit of such as stand outside the sacred precincts" (*ἐκτὸς περιβόλων ἱερῶν*). And he continues, "But those who stand within the inmost sanctuary are to close the doors to profane ears, while we tell to those initiated into these matters, and to them alone, the secret mysteries of the Emperor". So chapters 1—10 of the *τριακονταετηρικὸς* are for communication to baptized Christian alone, or even for a privileged circle among them. And they are to understand that what is communicated lies under the *disciplina arcani*.

<sup>1</sup> Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.

It is not difficult to see what kind of "secret mysteries of the Emperor" might need to be safeguarded in this way. In chapter 7 (which reappears in substance in V. C. III. 54) Eusebius says that Constantine, wanting to undermine idolatrous paganism in his new dominions, resorted not to legal repressions (which would have been a going back upon the provisions of Milan) but to the expedient of sending confidential agents to use wholly illegal acts of violence against them. If this knowledge might greatly encourage Christians disappointed by the continuance of a policy of general tolerance, it could only spread alarm and despondency among those of Constantine's eastern subjects who still leaned towards the old religions.

Whatever our author's Vicennalian oration was, at least it was under Christian auspices. And so, from his insistence on the series of three panegyrics, we may take him to imply, that one general religious character is borne by all three. The V. C. fulfils, and indeed surpasses, the Tricennalian panegyric of Eusebius in its esoteric Christian character. And we may suppose our author to think of his work in exactly the terms used by Eusebius. It expresses a secret understanding which Constantine maintained with the Christian congregations, presumably through the hierarchy, whereby they knew that the Emperor had a religious aim that was not clearly legible in his crypto-Christian public action. One aim of our writer must therefore be to give such an encouraging appraisal of the act of God in raising up Constantine as would determine at need the political allegiance and solidarity of the Christian congregations. Crivellucci<sup>1</sup> believed that our author was Eusebius, and had a very unfavourable estimate of Eusebian honesty. He saw that the aim of the V. C. was to present an ideal picture of a new-pattern Emperor, and one after the ecclesiastical heart. For this picture, Crivellucci thought that the Constantine of history served merely as a lay figure. It was the partisan brush of the painter that transformed him into the sainted βασιλεὺς of the V. C. We cannot but admit that Constantine is sometimes treated in

<sup>1</sup> Amedeo Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella Vita Constantini*, Livorno 1888.      •

the V. C. as a lay figure, particularly in the motives attributed to him. For example, IV. 16 tells us that the Emperor forbade the erection of his image in any pagan temple. The asserted fact is likely enough, and good reasons for such a policy are not hard to find. But the reason given in the V. C. is, lest the mere shape of his person might suffer some contamination by being thus associated with impurities. The reading public to which could be offered such a reason was one much more dominated by hatred and fear of the idolatrous cults than by any other political interest. To say that is to describe also the state of mind of our author himself, who seeks to praise Constantine by attributing to him a ferocity towards paganism which, as Crivellucci argued convincingly, is not substantiated by any evidence outside the V. C. In saying this, we must add that Crivellucci was forgetting the Tricennalian oration, though, for him, that was just a counterpart of the V. C. itself.

But we can go further than Crivellucci, with the help of Pasquali<sup>1</sup>, and say that the asserted Constantinian documents which our author incorporates in his story, apparently for the purpose of having their corroboration, fail to corroborate him fully. So marked is the gap between our author's own account of what Constantine did from 324 a. d. to suppress pagan idolatry in the Orient, and Constantine's own declarations in the principal documents cited in V. C. II. 24—42 and II. 48—60, that Pasquali could suggest that there was a first draft in pure panegyric form, in which the tenor of documents was sometimes given, and that the text of documents was only incorporated at a second stage. This should have called for a thorough-going revision of the text taken from the first draft, but no such revision took place; Pasquali would say, because Eusebius died before he could give the work final revision.

The state of mind that desired to praise Constantine for having done more against the old religions than he had in fact done is one that we could well attribute to Eusebius. The addition of corroborating documents that fail to be fully corrobora-

---

<sup>1</sup> G. Pasquali, *Die Composition der Vita Constantini des Eusebius*, in *Hermes*, XLV (1910).

tive suggests that they were nevertheless such as his readers might not call to mind, so that it would be profitable thus to remind them how far Constantine, at one stage, had revealed his mind towards pagan cults in public legislation. For this purpose our author could presumably find nothing better than a proclamation issued by Constantine to the Eastern provinces in the autumn of 324, announcing the reparations to be made to Christians for wrongs suffered under previous governments. To this legislative matter was prefixed a rhetorical manifesto setting out the Emperor's own religious attitude. It decries idolatrous and polytheistic cults in favour of piety towards the one supreme God, a form of religion of which the Christians, it says, proved themselves heroes. The war just ended is represented as a war of religion, and the proclamation seems to expect this to be so obvious to the non-Christian population of the Orient that they will expect to have favour from Constantine only if they stoop to accommodate themselves to an ideological revolution.

The second principal document of the V. C., II. 48—60 recapitulates the religious manifesto of the first document, with even more effort at propaganda. But its legislative effect is to reaffirm the policy of official toleration of the old religions.

Crivellucci began the contention that these documents were spurious and the invention of Eusebius. At the time he drew a strong rejoinder from Seeck. But the matter seems to me to have been put on a new footing by the painstaking study of Daniele<sup>1</sup>. Daniele pointed to the ample evidence for the collection of official documents, such as we have been discussing, in archives both public, ecclesiastical, and private. He built up a strong case for the authenticity of all fifteen documents embodied in the text of the V. C. Working upon Heikel's Berlin edition of the V. C., and the MSS. of the *Church History* of Eusebius which contain the first proclamation of Constantine to the Eastern provinces as an appendix to Book X, he built up an argument for the best text of this document ascertainable. On both heads he has been remarkably justified by Prof. A. H. M.

---

<sup>1</sup> Ireneo Daniele, *I documenti Costantiniani della Vita Costantini di Eusebio* (Analecta Gregoriana XIII), Vatican City 1938.

Jones'<sup>1</sup> recognition that the writing on the back of a papyrus of the early 4th century was nothing other than a copy of this Constantinian proclamation. And our chairman has shown how close the text of this copy lies to the sort of text that Daniele preferred. With this papyrus find, with its evidence that a private person might wish to keep a copy of such a proclamation, it becomes very much harder to sustain a case against either the authenticity of the documents incorporated in the V. C., or for anyone but Eusebius himself as being its author.

Now II. 47 assigns our second principal document to a time after the Emperor's friendship towards Eusebius had been established, and so dates it about 326. And Athanasius (*de decretis Nic. Syn.* 41) lets us know that between 324 and 326 Constantine had discovered with anger that Bithynian bishops had not been "fifth-columnists" under Licinius in the Constantinian cause, as, in 324, he evidently thought all proper Christians under Licinius ought to be. In the same interval, likewise, Constantine may have discovered that the non-Christian population of the Orient had not been by any means solidly against him, and therefore deserved more gracious treatment than they had received. This would afford some explanation of the withdrawal, executed in the second document, from the position taken up in the first. Perhaps Crivellucci would not have been so suspicious of these documents if he had had the experience that we have had, of ideological revolutions; or even if he had considered how that Constantine, though a clever administrator, was a precipitate and impatient legislator. In II. 23 we are told of a letter of Constantine addressed in 324 to the churches of the Orient, but the text of this the V. C. does not give. In III. 25 the author promises that, if he finds time, he will collect imperial letters to churches and bishops. Clearly he is much more concerned to put the best face upon Constantine's antipagan policy than with reassuring Christian readers of the late Emperor's benevolence towards them. He is writing this third composition in his series under

---

<sup>1</sup> *Journal of Ecclesiastical History* V. 2 (1954) 196—200.

circumstances more moving than before. Constantine was dead, the armies had carried out a singular form of apotheosis whereby government was stabilized, for a period while he lay in state, on the supposed continuance of his autocracy, and the end of three months saw three sons of Constantine's of whom the V. C. claims, very credibly, that they had been brought up under entirely Christian auspices, established as Augusti. For the Christians, this was so marvellous an outcome, that it called for some expression of Christian joy and gratitude. This need the V. C. seems designed to meet. Moreover, there must be some Christian comment on the apotheosis, even if it were only a Christian version of the same thing. And V. C. I, 2 seems full of the desire to supply this, saying "we extend our λόγος to the heights of heaven to find there a vision of Constantine's thrice-blessed soul in the presence of God Himself (ἀντὶ Θεῷ συνοῦσα)". Again our author aims (αὐτὸν ὡς ἀληθῶς μακάριον ἀνυμνεῖν) at hymning Constantine as truly blessed. Everyone, of course, referred to the departed Emperor as μακάριος but only Christians knew him to be ἀληθῶς μακάριος.

In vain does Crivellucci exclaim that Eusebius could not believe Constantine to be the paragon of virtue depicted in the V. C. It is true that he rejected the story in IV. 62—3 of Constantine's clinic baptism, but only when he had convinced himself that the whole V. C. was a tissue of lies. There is, in fact, nothing substantial to set against the V. C. story. And, of course, it justifies our author in consigning to oblivion every evil that may have besmirched the earthly life of one who had passed hence in his baptismal white. This admonishes us how ideology can modify historiography without there being any deliberate falsification. And so I may be justified in deprecating the grounding of chronological arguments as to Constantine's date of birth on the passage II. 51 in the second manifesto of Constantine to the Easterns (II. 48—60).

Constantine there describes himself as κομιδῇ παῖς ἔτι ὑπάρχων at the time when he was present at a conference of Diocletian with pagan priests about the utterance of an oracle. The priests interpreted the utterance as calling for war on the

Christians. "Thereon forthwith" (*αὐτίκα δὲ οὖν*) continues Constantine, persecution was unloosed. Ideology dominates this recital. Whatever the historic interval, *αὐτίκα οὖν* is wanted to bind the persecution to its instigation by a demon-inspired oracle. And *κομιδῇ παῖς ἔτι ὑπάρχων* was needed to exempt Constantine himself from any complicity with the court in which he was present. The passage cannot be pressed, I would submit, to make it certain that Constantine was under 18 in 303.

The religious conversion of Constantine involved more than mere preference for the worship of the one Supreme God to polytheism. It involved a revulsion from the idolatrous cults, on the showing of the V. C., as at once the invention of devils and the continued invoking of devils. And there can be no doubt of the eagerness of the author of the V. C. to assure his readers that the great Emperor, and, in consequence, his sons, fully agreed in this sense with the Christian estimate of the old religions. So our author sees his hero as spotless. There is, however, as Pasquali points out, one matter in which he nearly opens the blind eye turned on Constantine's faults. This is in IV. 31 and IV. 54. Our author does not actually blame Constantine, but blames the people who abused his clemency. Worst of all, says IV. 54, were the hypocritical Christians. Pasquali's suggestion is interesting. Believing our author to be Eusebius, he supposed that the release of Athanasius from his corrective exile was the cause of this outburst. It is a case, only, of "it might be so". If, then, we admit the V. C. to be dominated by ideological considerations, and to be, in short, a partisan document, we must next ask "How far can it serve to provide historical knowledge?" Unfortunately for so much that we should wish to accept from the V. C. as historical *datum* we have nothing that will act as a check. An exception is III. 51—53. This recounts how Eutropia, the mother of Fausta, made pilgrimages to Mamre. Here she found a pagan altar and images, perhaps at Abraham's well. A letter of Constantine to Macarius, bishop of Jerusalem, follows, in which the emperor reports the facts and enjoins upon Macarius and Eusebius to see that, when Count Acacius has removed the offending objects,

the superstitious practices connected with the spot shall not be resumed. Now Sozomen, whose family belonged to Bethelia near Gaza, was roused to interest by this passage in the V. C. He sees no reason to question it, but he has to say that still, in his day, an annual inter-racial fair takes place at the terebinths of Mamre, attended by Phoenicians, Arabs, Jews and Christians (*Ecclesiastical History* II. 4). Sozomen seems to approve of the traditional discipline of the fair, but admits that pagan observances still take place at Abraham's well, on this occasion, though he says nothing of altar or images. Thus it seems that whereas our author would make us suppose that Constantine's letter banished superstition from Mamre for ever, he was only justified so far, that a Christian church there maintained Mamre as a centre of Christian pilgrimage, and so made it Christian all the year. But at fair-time, the old observances went on incorrigibly. In like manner, as Crivellucci showed, all the other cults which the V. C. declares Constantine to have abolished as immoral, are in evidence at a later date. On such subjects our author was clearly a wishful thinker, and we must beware of accepting the impression he wants to convey. But that is no reason for rejecting his positive statements as historical data, if they do not, as seems everywhere the case, come into collision with better attested data. For hostile eyes have sought diligently for such collisions.

I ought not to close without reference to the thesis of MM. Grégoire and Orgels<sup>1</sup>, that V. C. I. 49—II. 18 shows telescoping or confusion of the two wars between Constantine and Licinius, in 314 and 324 respectively. I cannot feel the force of their argument. I admit that if it were compelling, it would overthrow most of my argument. But I would follow Rev. P. Franchi de Cavalieri<sup>2</sup>, and say that our author had no thought whatever of the war of 314. It was not to his purpose. It did not prove

---

<sup>1</sup> Begun by H. Grégoire in Byzantion in 1938 and still upheld in the same journal by P. Orgels.

<sup>2</sup> Pio Franchi de Cavalieri, *Constantiniana* (Studi e Testi, 171), Vatican City 1953.

Licinius a persecutor or illustrate the piety of Constantine. V. C. I. 48 closes the consideration of Constantine's youth with the pious celebration of his Decennalia in 315. From that point, the theme is the gathering clouds in the East, and ends in the war of 324. In Eusebius' *Church History*, likewise, the campaign of 314 passes without notice, while the overthrow of Licinius in 324 is briefly narrated. Constantine and Crispus, we are told, carried all before them. The V. C. is not so brief, and the reasons are not hard to see. By the time it was written, not only the name of Crispus, but his part in the campaign, must be blotted out of the record. Now the part of Crispus had been a sea victory that forced Licinius to abandon any bridgehead on the European shore. So it must now be said that, after his defeat at Adrianople, Licinius fled across the Narrows to hatch new plots among his Asiatic subjects. But why, the readers will ask, did Constantine let him? Because, replies our author, of his pure humanity. Having said this, he launches upon illustrations, detached from chronology. Then he comes to Chrysopolis. In the two battles, he sees two phases. At Adrianople, Licinius fought for the pagan cults of *Romanitas*, and had he won, persecution of the Church would have reopened in full force. At Chrysopolis, Licinius fought equally for the idolatrous religions of the barbarians. There is some independent evidence to corroborate this. And the whole makes a picture of Licinius struggling to make head against the ideological successes of Constantine that is historically plausible.

If, as seems most reasonable, we make Eusebius the author of the V. C., and suppose that he died without giving it final revision, in the Spring of 338, the movement of his mind during the breath-taking events of his last twelve months in this world seem to be intelligibly reflected in this work. He was trying to interpret those events for his fellow Christians, so as to prepare them for their part under the three Christian brother-Augusti. In the drama of divine intervention for the liberation and triumph of the Church, they must play their part in a second act. The career of Constantine, interpreted in the V. C. was Act the First.

## Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism?

P. WERRALL O. P., Hawkesyard

The task I have set myself is somewhat paradoxical. It is to illustrate the true greatness of St. Thomas in the patristic field by an enquiry centred mainly on a work in which he shows himself to have been deceived by spurious texts of the Greek Fathers. For his greatness was not one simply of erudition, though in that he was far in advance of his contemporaries, but rather in the association with that erudition of a sureness of approach to the study of the Fathers based on a true understanding of their place in theology. He was, I think, at all times first and foremost a theologian or, to use his own illuminating phrase, a '*doctor catholicae veritatis*'<sup>1</sup>. His first duty then was to expound that 'holy teaching' (*sacra doctrina*) that is the human expression and understanding of revealed truth — and in this he was a true heir of the Fathers themselves, careful to receive their heritage and to transmit it to posterity.

His most characteristic work is, of course, the *Summa Theologiae* and if we read there his 'author's preface', the First Question of the Ia Pars, on the nature of *sacra doctrina*, we shall find a clear statement of the place which in his view theology must give to the Fathers of the Church. This is a science, he tells us, based above all on authority; first the '*auctoritas*' of Scripture itself. But Scripture must be understood in the sense of the Church. Popes and Ecumenical Councils had for him an unquestionable authority. After them came the Fathers of the Church with an authority still strictly theological, so that an argument based on them is indeed part of the proper task of the theologian, though commanding a more restricted assent

---

<sup>1</sup> *Summa Theol.*, Ia, Prol.

(*auctoritas propria, sed probabilis*)<sup>1</sup>. Lower still in the scale, and only incidental to the theologian's sphere are arguments based on the opinions of philosophers (*auctoritas extranea*)<sup>2</sup>.

It is, as Professor Marrou has pointed out in this present Conference, the lack of such an over-all view that explains the almost anarchical state of Patristic studies today.

But St. Thomas was not content merely to lay down general principles. In recent years a number of studies by eminent medievalists have shown his determination and success in adding vastly to the patristic resources of the theology of his day<sup>3</sup>. Not content with the common stock contained in such collections as the Sentences of Peter Lombard, the Decretum of Gratian and the Glosses as well on this latter as on the Scriptures, he set himself assiduously to discover and study the '*originalia*', complete works as distinct from isolated quotations, of the Fathers while his contemporaries were on the whole content to repeat the quotations which generations had applied to each theological topic. It was his merit to be the first of the scholastics to draw on the Acts of the first General Councils and the genuine writings of Cyril of Alexandria. This we are told by the learned editor of the Summa Alexandri Halensis; but the same author tells us that even to Aquinas the writings of Athanasius remained completely unknown, and he quotes M. Barty to the effect that in the Middle Ages the West possessed no genuine text of the great Alexandrian Doctor<sup>4</sup>. This is a sweeping claim and one that only years of patient research could justify or disprove. Certain it is that for a time at least St. Thomas thought himself the possessor of genuine material from Athanasius, apart from the '*Quicumque*' which he

<sup>1</sup> Ia, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> cf. e. g. G. Geenen O. P., *Doctrinae Concilii Chalcedonensis usus et influxus in theologia S. Thomae Aquinatis*, in *Divus Thomas (Piac)* LVI 1953; Mgr P. Glorieux, *Saint Thomas, les faux Apollinaristes et l'Assumptus Homo*, in *Mel. Sc. Rel.*, mai 1952, Chenu O. P., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, Doucet O. F. M., *Summa Alexandri Halensis, Prolegomena*, Quaracchi, 1948.

<sup>4</sup> *op. cit.*, t. IV, p. xc.

accepted primarily not for its erroneous attribution to that Doctor but as consecrated by the use of the Church.

But as I have said, it is not only with his erudition that we should be concerned. He also maps out the path of the theologian who would interpret and apply the teachings of the Fathers. This he does, for example, in the Preface to another work which now bears the title *Contra errores Graecorum* — a title almost certainly due to later editors, for he begins with the expressed purpose of removing certain confusions which might lead to the misunderstanding of the Greek Patristic tradition by Catholics of the Western Church. He continues. "That there should be in the sayings of the Holy Greek (Fathers) things that sound strange to our modern ears comes, I think, from two causes". The first of these factors he finds in the history of the development of doctrines. It is clear, for instance, that the Fathers who wrote after the beginnings of the Arian heresy treat more surely of the divine essence than do those who preceded it. Nor is this to be seen only in the difference between early and later Fathers, but he illustrates it too from the shift of emphasis in the writings of St. Augustine when the Pelagians had usurped his early arguments against the Manichees to support their own heresy. "Hence, he says, if in the expressions of the ancient Fathers (*doctores*) we sometimes detect less caution than we today employ, such expressions are not for this to be treated with contempt or simply set aside, neither are they to be uncritically reiterated but rather treated with due respect and explained (in terms, that is, of their historical context)." This is the famous '*exponere reverenter*' which has sometimes been regarded as a kind of pious fraud on his part. It is nothing of the sort and in its context, just quoted, shows an historian's alertness to the human realities behind the written word. But his historical approach does not end there, for he studied the early heresies too, never for their own sake but because he held that they serve to throw into relief and so make clearer the doctrine of the Church whose development he saw as progress along a highway set between opposing errors; heretics declining now to the left now to the right of the path maintained by the true teachers of the Faith.

It has been my privilege to show by a detailed study covering the field of his theological works that this interest led him to a more intricate and profound knowledge of the Arian heresy and its doctrinal origins and development than is available in any one work today<sup>1</sup>. But this knowledge was never committed by him to a single treatise. It remained always incidental to his theological exposition, so that the reference in my title to 'Aquinas on Arianism' is to this account of the heresy which has been pieced together from hundreds of references scattered over many of his works. The main lines of the heresy were, of course, common knowledge in his day and available to all in e. g. the *Sentences* of Peter Lombard. But already in his Commentary on the *Sentences*, his first major work, St. Thomas shows an information in advance of the writer he is commenting and a little later in his Commentary on the *de Trinitate* of Boethius a whole series of 'objections' can be shown to be simply the setting out in scholastic form of Scriptural arguments he attributed to the Arians, though from the nature of the work this is not stated and his source is not revealed.

It is only when we come to the *Contra errores Graecorum* that he first cites St. Athanasius as a source for his knowledge of the heresy, though he had earlier referred to Augustine, Hilary, Jerome and Epiphanius. Now in two places he quotes from Athanasius' words at the Council of Nicaea in support of his assertions about the Arians<sup>2</sup>. A few years later the same source is appealed to in one of his Disputed Questions *de Potentia*<sup>3</sup>. But in his next work, the Ia Pars of the *Summa Theologiae*, in which his documentation is so notable a feature, there is no longer any mention of Athanasius as source for his information on the heresy. And though his later works, especially the Commentary on St. John, contain many references to Arianism and much information concerning it, till the end of his days he never again

---

<sup>1</sup> P. Worrall O. P., St. Thomas and Arianism: the account of the heresy in the writings of the saint, an unpublished doctorate thesis written under the direction of G. Geenen O. P.

<sup>2</sup> *Contra err. Graec.*, c. 7 & c. 32.

<sup>3</sup> *Q. Disp. de Pot.*, q. 10, a. 1.

made appeal to Athanasius as his source for such knowledge, although in his later works explicit references to a source are in fact more abundant.

Here clearly a problem suggests itself. Why, having attained to a primary source for the history of Arianism, did he abandon it so completely? I shall propose a solution which has, I think, a high degree of probability and which if it is true shows Aquinas as no mere theorist but a faithful practitioner of sound historical method.

First then, his earliest citation of Athanasius as his authority occurs in the *Contra errores Graecorum*. Now this work, as he relates in his Preface, is a commentary on a treatise ('*libellus*' he calls it) sent him by Pope Urban IV, in fact in the year 1263. His commentary was written in 1263/4 and certainly before the fourth book of his *Summa contra Gentiles* completed in 1264. The *Libellus* itself, long consigned to oblivion, was identified and published by Uccelli in the last century. It purports to be a florilegium of texts from the Greek Fathers in support of the claims of the Western Church on a number of points contested by the Greeks. St. Thomas accepted it as such and though he had met with it or some of its material some years before his Commentary does mark a new stage in his utilisation of the Greek Fathers. Unfortunately for him, the *Libellus* was in fact a strange mixture of genuine and spurious texts so mingled that the task of sifting the false from the true and identifying the latter would be extremely difficult and has yet to be done. A few years ago however Pere A. Dondaine O. P., in an article in *Divus Thomas* (Frib), succeeded in showing that the *Libellus* was the work of an Orthodox Greek, Nicholas of Durazzo, who had transferred his allegiance to Rome and become Bishop of Crotona in which capacity he managed to become the go-between of the emperor Michael VII Palaeologus and the Pope Urban IV, and then the instrument of the former in his approach to reunion with Rome<sup>1</sup>. It was thus that the Pope came to submit his work

---

<sup>1</sup> cf. A. Dondaine O. P., Nicolas de Cotrone et les sources du *Contra errores Graecorum* de Saint Thomas, in *Divus Thomas* (Frib.) 1950, pp. 313—340.

in 1263 to St. Thomas for comment. In 1264 Nicholas was the bearer of Urban IV's letter to the emperor, and as late as 1267 the latter still writes of him in glowing terms to another Pope Clement IV. Of his later history we know nothing that can be dated with certainty, but we do learn that having been high in favour with the emperor he was on the point of being given an Eastern see when he suddenly fell into disfavour, almost into disgrace. The cause we are not told, but it is not unreasonable to suppose with Pere Dondaine that his fraudulent assumption of spurious texts in the *Libellus* had been exposed. Whether it was discovered first in Constantinople or in Rome we do not know, but it seems significant that within a year of the last letter of emperor to pope which mentions him St. Thomas, then in constant touch with the Papal Curia, had already ceased to quote the texts of Athanasius which he owed to the *Libellus*.

Now St. Thomas had advanced from an early reliance on secondary authorities like Augustine and Jerome to quote Athanasius the contemporary of Arius. If he now abandons this primary source surely it is because he has somehow learned to suspect its authenticity. Better the witness of a secondary source like Augustine, whose *originalia* were assured to him, than a quotation which might or might not be genuine Athanasius. Even now he is not restricted to later authorities. Some slight indication of his care may be seen, for instance, in a text of the Ia Pars where he quotes Hilary as witness of what the Arians had said, while using Augustine to refute their position<sup>1</sup>.

To return, then, to the question with which I began. Was St. Athanasius St. Thomas's source for his account of Arianism? We may say at once that no element in his final account of the heresy depends on the doubtful Athanasius of the *Libellus*. His temporary use of these texts shows his appreciation of the value such a source would have. Finding however that they were of doubtful authenticity he silently discarded them in favour of the genuine witness of surer if sometimes secondary sources.

The point I hope to have made is that in all this we are presented with a shining example not only for the theologian but also

<sup>1</sup> Ia, q. 34, a. 2, ad 2.

for the patrologist today. We shall not see Patrology flourishing as one coherent discipline until it is directed by and in the interests of theology — those interests which the Fathers themselves served — but a theology content while directing the enquiries of Patrology to leave it its own proper liberty, its own methods and criteria, and to ask of it nothing but its best.

### III. PHILOLOGICA

J. BERNARDI

L. BIELER

P. B. CORBETT

P. HADOT

P. HADOT

H. JAEGER

R. L. P. MILBURN



## La formule ποῦ εἰσιν : saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze?

J. BERNARDI, Besançon

On connaît le surprenant exorde du premier discours de saint Jean Chrysostome sur Eutrope. Le tout-puissant ministre qui, après avoir fait élire Jean au siège de Constantinople, était entré en lutte avec lui, est brusquement disgracié au printemps de 399. Il s'est réfugié dans la cathédrale. Deux fois déjà la foule et les soldats sont venus le réclamer, mais Jean a obtenu le respect du droit d'asile. C'est aujourd'hui fête liturgique et la foule qui est venue à l'église pour voir le proscrit est nombreuse. Il est là, blotti contre l'autel, tremblant de peur. L'évêque se lève. Il parle, et, aux courtisans comme à la foule, il parle de la vanité de toutes choses : *Ματαιότης ματαιότητων, καὶ πάντα ματαιότης*<sup>1</sup>. Il rappelle la grandeur brusquement évanouie du consul, du patrice de l'empire romain. Plus il a été grand, — et il n'y a de cela qu'un instant —, plus il est devenu misérable et digne de pitié, plus sa destinée doit donner à réfléchir à tout homme, et particulièrement à ces grands à qui Dieu donne, quand il lui plaît, de grandes et de terribles leçons.

Or il n'est pas sans intérêt de rapprocher de cet exorde un passage de la deuxième *Invective* de saint Grégoire de Nazianze contre Julien l'Apostat, ouvrage composé, croyons-nous, en 364<sup>2</sup>. Comparons plutôt les deux passages terme à terme :

*Ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί;*

*Ποῦ εἰσιν οἱ σύμβουλοι;*<sup>3</sup>

*Ποῦ αἱ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ Ποῦ νῦν ἡ λαμπρὰ τῆς ὑπατείας  
μυστήρια; περιβολή;*

<sup>1</sup> Eccl. I, 2.

<sup>2</sup> Plus précisément entre février et le milieu de l'année, comme nous nous proposons de l'établir dans une étude à paraître.

<sup>3</sup> Cf. Isaïe XXXIII, 18; I Cor. I, 20.

- Ποῦ σφάγια φανερά τε καὶ ἀφανῆ;* *Ποῦ δὲ αἱ φαιδραὶ λαμπάδες;*  
*Ποῦ τέχνη κατὰ τῶν ἐντόμων ἐπαι-* *Ποῦ δὲ οἱ κρότοι καὶ οἱ χοροὶ καὶ*  
*νουμένη;* *αἱ θαλαῖαι καὶ αἱ πανηγύρεις;*  
*Ποῦ τερατεία προγνώσεως καὶ* *Ποῦ οἱ στέφανοι καὶ τὰ παραπε-*  
*σημεῖα ἐγγαστριμύθων;* *τάσματα;*  
*Ποῦ Βαβυλῶν ἡ ἔνδοξος θρυλλου-* *Ποῦ ὁ τῆς πόλεως θόρυβος καὶ αἱ*  
*μένη καὶ οἰκουμένη πᾶσα περι-* *ἐν ἱπποδρομίαις εὐφημίαὶ καὶ τῶν*  
*νοουμένη δι' ὀλίγου καὶ ἐναγοῦς* *θεατῶν αἱ κολακείαι;*  
*αἵματος;*  
*Πάντα ἐκεῖνα οἷχεται.*  
*. . . . .*  
*Ποῦ δὲ οἱ ἐν τῇ χειρὶ κρατούμενοι* *Ποῦ νῦν οἱ πεπλασμένοι φίλοι;*  
*Πέρσαι καὶ Μῆδοι;*  
*Ποῦ δὲ οἱ προπεμπόμενοι καὶ παρα-* *Ποῦ τὰ συμπόσια καὶ τὰ δεῖπνα;*  
*πέμποντες καὶ προσπολεμοῦντες*  
*καὶ συμπολεμοῦντες θεοί;*  
*Ποῦ αἱ κατὰ Χριστιανῶν μαντεῖαι* *Ποῦ ὁ τῶν παρασίτων ἐσμός καὶ*  
*καὶ ἀπειλαὶ καὶ ἡ κατὰ προθεσ-* *ὁ δι' ὅλης ἡμέρας ἐγγεόμενος ἄ-*  
*μίαν κατάλυσις ἡμῶν μέχρις* *κρατος καὶ αἱ ποικίλαι τῶν μαγεί-*  
*ὀνόματος;* *ρων τέχνη καὶ οἱ τῆς δυναστείας*  
*θεραπευταί, οἱ πάντα πρὸς χάριν*  
*ποιοῦντες καὶ λέγοντες;*  
*Οἷχεται πάντα, διέψενσται, διερ-* *Νὺξ ἦν πάντα ἐκεῖνα καὶ ὄναρ καὶ*  
*ρῶνκεν, ὄναρ ἐφάνη τῶν ἀσεβῶν* *ἡμέρας γενομένης ἡφανίσθη.*  
*τὰ κομπάσματα.*  
*Saint Grégoire de Nazianze, Saint Jean Chrysostome, Sur*  
*Invectives contre Julien, Eutrope, I, 1<sup>2</sup>*  
*II, 25<sup>1</sup>*

Entre les deux textes, les différences ne manquent pas, ne serait-ce que l'accent, qui est triomphal chez Grégoire, heureux de l'effondrement des projets de Julien, tandis qu'on retrouve chez Jean le lyrisme mélancolique de l'Ecclésiaste qu'il

<sup>1</sup> PG XXXV, 693 C—696 A.

<sup>2</sup> PG LII, 392.

commente. Aussi le rythme est-il différent: il y a chez Grégoire un élargissement progressif, la voix s'enfle, exprimant une ironie de plus en plus triomphante, tandis que chez Jean Chrysostome le passage d'un membre de phrase plus long à un membre plus court, la répartition des interrogations en deux séries distinctes, la seconde plus brève que la première, donnent au ton quelque chose de mélancolique et d'incertain.

L'emploi, pour rendre plus saisissante la disparition du passé, d'une cascade d'interrogations introduites par *ποῦ* est un procédé d'école qui ne fournit pas un argument suffisant pour établir un rapport de dépendance entre les deux textes. C'est un procédé ancien dont on a relevé plusieurs exemples antérieurs à la littérature chrétienne<sup>1</sup>. Il semble avoir été largement utilisé par la seconde sophistique, avant le Moyen-Age où il était appelé à connaître un grand développement<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'on le retrouve non seulement dans un autre passage de Jean Chrysostome, mais encore chez Libanios et, un peu plus tard, dans un sermon de Cyrille d'Alexandrie<sup>3</sup>.

Dans son *Exhortation à Théodore après sa chute*, Chrysostome dit à son ami: *Ποῦ νῦν εἰσιν οἱ μετὰ πολλοῦ μὲν τοῦ τύφου, πολλῶν δὲ τῶν ἀκολουθῶν σοβοῦντες ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς; οἱ τὰ σηρικὰ ἐνδευμένοι καὶ μύρων ἀποπνέοντες καὶ παρασίτους τρέφοντες καὶ τῇ σκηνῇ προσηλωμένοι διαπαντός; ποῦ τούτων ἡ φαντασία ἐκείνη νῦν; Οἴχεται ἡ τῶν δείκτων πολυτέλεια, τὸ τῶν μουσικῶν πλῆθος, ἡ τῶν κολάκων θεραπεία, ὁ γέλως ὁ πολὺς, ἡ τῆς ψυχῆς ἀνεσις, ἡ τῆς διανοίας διάχυσις, ὁ βίος ὁ ὑγρὸς καὶ ἀνεμμένος καὶ περιττός. Ποῦ νῦν ἀπέπτυ πάντα ἐκεῖνα; τί γέγονε τὸ τοσαύτης θεραπείας ἀπολαῦον σῶμα καὶ καθαρότητος; Ἄπιθι πρὸς τὴν σορόν, θέασαι τὴν κόνιν, τὴν τέφραν, τοὺς σκώληκας, τοῦ τόπου τὸ εἶδεχθές θέασαι, καὶ στέναξον πικρόν<sup>4</sup>.*

<sup>1</sup> J. W. Bright, The „ubi sunt“ formula, Modern language notes, 1893, pp. 187—188; cf. R. Ortiz, Fortuna labilis, Bucarest 1927.

<sup>2</sup> Cf. Batiouchkof, Le débat de l'âme et du corps, Romania XX (1891) p. 13 sq.; E. Gilson, De la Bible à Villon, p. 4—11; I. Siciliano, F. Villon et les thèmes poétiques du M. A., 1934; A. Morgenthaler, Villon et les testaments latins, Mélanges de la Société Toulousaine d'études classiques, t. I, 1940, p. 229 sqq.

<sup>3</sup> Le texte de Cyrille d'Alexandrie, postérieur à celui de Chrysostome, ne saurait l'avoir influencé; cf. PG LXXVII, 1077.

<sup>4</sup> PG XLVII, 288.

Auparavant, Libanios s'était ainsi exprimé dans sa *Monodie sur le tremblement de terre de Nicomédie*: ποῦ νῦν στενωποί; ποῦ στοαί; ποῦ δρόμοι; ποῦ κρήναι; ποῦ δὲ ἀγοραί; ποῦ μουσεῖα; ποῦ τεμένη; ποῦ δὲ ἄλβος ἐκεῖνος; ποῦ νεότης; ποῦ γῆρας; ποῦ λοντρά Χαρίτων καὶ Νυμφῶν αὐτῶν, ὧν τὸ μέγιστον ὁμώνυμον βασιλεῖ τῷ ἐκπονήσαντι πόλεως ὅλης ἀντάξιον; ποῦ νῦν βουλή; ποῦ δῆμος; ποῦ γυναῖκες; ποῦ βασίλειον; ποῦ δὲ ἐπὶ πόρομος Βαβυλωνίων τειχῶν ἰσχυρότερος; Οὐδὲν ἄστυον, οὐδὲν ἀνάλωτον . . . <sup>1</sup>.

Cependant, l'exorde du *Discours sur Eutrope* est beaucoup plus proche du texte de Grégoire de Nazianze que de tous les autres. Dans tous les passages indiqués par J. W. Bright, l'emploi de l'interrogatif est bien plus restreint que dans ceux qui nous occupent et cet emploi est le seul point commun qu'ils présentent avec ceux-ci. Le passage de la monodie de Libanios s'en rapprocherait davantage si les κῶλα n'étaient pas si brefs, d'une structure si monotone, si l'abus de l'interrogatif, répété jusqu'à 17 fois, ne rendait pas le procédé si lassant. Quant au texte de l'*Exhortation à Théodore*, malgré certaines ressemblances, trois interrogations commençant par ποῦ, une phrase commençant par οἵχεται, une autre ayant pour sujet πάντα ἐκεῖνα, la disposition de ses éléments et leur rythme différent sensiblement.

Au contraire, si l'on met à part les deux premiers membres de Grégoire, citation approximative de l'Écriture qui a entraîné la suite du passage par la reprise du ποῦ, on s'aperçoit que les deux textes contiennent chacun huit phrases interrogatives introduites par ποῦ. De plus, le style des deux passages présente quelques affinités. Si chez Libanios la plus grande partie des κῶλα sont simplement constitués d'un ποῦ flanqué d'un nom, la phrase est ici plus étoffée, rares sont les membres qui ne contiennent pas de bipartition ou même de tripartition. Enfin, et surtout, ces interrogations reçoivent une réponse; et cette réponse, — qui ne fait pas partie de la formule d'école utilisée par les uns et les autres, — est la même, ou presque, chez Jean et chez

<sup>1</sup> Or. LXI, 17—18, éd. Foerster, t. IV, p. 337—338.

Grégoire: Οἷχεται πάντα . . . ὄναρ ἐφάνη dit Grégoire. Πάντα ἐκεῖνα οἷχεται . . . Νὺξ ἦν πάντα ἐκεῖνα καὶ ὄναρ καὶ . . . ἠφανίσθη répond Jean<sup>1</sup>.

Jean Chrysostome n'avait que dix ans en 364, mais il y a tout lieu de penser que les *Invectives* de Grégoire, qui avaient fait sur Libanios une impression assez forte pour le décider à leur répondre, n'ont pas été oubliées de sitôt de lui-même et de son entourage. Elles ne devaient point passer inaperçues de Jean en sa double qualité de chrétien et d'élève de Libanios. Il est permis d'en voir un indice dans le rapprochement que nous venons d'opérer.

---

<sup>1</sup> La situation est la même aussi: les deux orateurs triomphent d'un persécuteur déchu.

## Hibernian Latin and Patristics

L. BIELER, Dublin

The Latin literature of Ireland from the fifth to the ninth century has not yet attracted many students of Western Patrology. It is the purpose of this survey to point out the contribution of the Irish to the Patristic tradition, and to determine the place of Hiberno-Latin studies within the Patristic field. I shall discuss briefly the following points: (1) the Latin language in early mediaeval Ireland; (2) the preservation and study of Patristic texts in that country; (3) the work of Irish ecclesiastical authors; (4) the integration of Irish learning into the teaching of the Carolingian schools.

1. The Latinity of Irish writers has certain distinctive features which, even though they do not constitute a definable species of Latin, are characteristic enough to be conveniently summarized as "Hibernian Latin". These characteristics are most evident in the spelling of Latin on the one hand, and in vocabulary and phraseology on the other. From the linguistic point of view, Hibernian Latin may be described as a group-language (Christian Latin) becoming the literary language of a foreign nation. What makes this process unique is the fact that it started before the fall of the Roman Empire, at a time when Latin was still a spoken language. This explains the fact that Hibernian Latin is basically an average type of late Latin<sup>1</sup>, conditioned, as may

---

<sup>1</sup> It seems impossible to link up Hibernian Latin with the Latinity of any particular province of the Empire. Ireland, it appears, was evangelized partly from Gaul and partly from Britain; both countries have left their imprint on the Latinity of the Irish. Later there were also links with Spain; the works of St. Isidore came to be known in Ireland at an early date, perhaps even in the author's lifetime.

be expected, by the particular studies, both classical and Patristic, of certain schools and individuals<sup>1</sup>.

2. Direct manuscript evidence of Irish Patristic studies is scanty<sup>2</sup>. The Carlsruhe and Trèves Augustine (Augiensis CXCV; MS. Berlin Görres 87) were probably written on the continent; the Hohenfurt Gregory (*Dialogues*, MS. Hohenfurt 71) and the Florence Boethius (*Consolatio*, Laurentianus LXXVIII. 19) are late (saec. XI and XII respectively); the Cambridge Iuvencus (Univ. Libr. Ff. IV. 42, saec. IX) was probably written in Wales. That Iuvencus was known in Ireland is proved, however, by quotations in Adamnan's *De locis sanctis*, and even directly by a fragment, in a very early (seventh century?) Irish hand, which was later used as a binding for a manuscript of Apuleius (Cues, Hospital, MS. 171). The great Fathers of the West and the Latin Origen are constantly quoted in Irish biblical commentaries; it is not certain, however, that these quotations are always made from a firsthand knowledge of those texts. On the other hand, there is evidence to show that the Irish had some Patristic works of which no other trace has survived. Best known among these is Julian of Aeclanum's Latin version of the commentary on the Psalms by Theodore of Mopsuestia; the chief manuscript (Milan, Ambrosianus C. 301 inf.) was probably written at Bangor<sup>3</sup>. Sedulius Scottus seems still to have known the beginning of the Latin version of Origen's commentary on Matthew, which is now lost. The same commentary contains an otherwise unknown quotation from the *Evangelium secundum Hebraeos* in St. Jerome's version<sup>4</sup>. It seems worth considering the possibility that the Irish had also Latin

---

<sup>1</sup> The several aspects of Hibernian Latin were discussed by me more fully in a paper read at the First Patristic Conference, Oxford 1951, and published in *Studies* (Dublin) XLIII, 1954, pp. 92—95.

<sup>2</sup> See J. F. Kenney, *Sources for the Early History of Ireland I*, 1929, pp. 667ff.

<sup>3</sup> So E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores* III. 326. The Turin fragment (F. IV. 1), probably written at Bobbio, may be a direct copy of the Ambrosianus (Lowe, C. L. A. IV. 452).

<sup>4</sup> See B. Bischoff, *Sacris Erudiri* VI (1954) 203f.

translations of other apocrypha — translations that have since disappeared<sup>1</sup>.

Interesting, though not unique, is the Irish tradition of Sulpicius Severus. The Book of Armagh (ca. 807 A. D.) contains, as its last section, a copy of the *Vita S. Martini* and of the Dialogues known as *Postumianus* and *Gallus*. E. Ch. Babut<sup>2</sup> has proved that the Book of Armagh has a text of the Dialogues which must have branched off the common stem before the suppression of two passages by bishop Perpetuus of Tours, ca. 460, and is therefore closer to the original than even the famous Codex Veronensis of 517 A. D. In a new critical edition, which is long overdue, the Armagh text should be given its place<sup>3</sup>. It may here be mentioned that the Irish (biblical expositors, Adamnan) were also familiar with Sulpicius' *Chronicle*, a work that seems to have been rare on the continent at that time<sup>4</sup>.

3. The writings of Hiberno-Latin authors<sup>5</sup> are for the greater part in the Patristic tradition. Some of these texts, for example the Irish Sedulius or Laid-cend's *Egloga Moraliū Gregorii in Iob*, are hardly more than condensations or paraphrases of well-known Patristic works. Greater originality can be claimed for such works as the quasi-rationalistic *De mirabilibus sacrae scripturae* by an Irishman named Augustine, the anonymous tract *De duodecim abusivis saeculi*, or Adamnan's *De locis sanctis*. On the whole theology in Ireland seems to have been deliberately traditional — as was the liturgy of the Irish and their Paschal computus.

---

<sup>1</sup> This would be my tentative explanation of the alleged traces in the Lives of Irish saints of the Greek apocrypha (M. R. James, Cambridge Mediaeval History III. 504—506); these traces are, however, anything but certain.

<sup>2</sup> In J. Gwynn's *Liber Ardmachanus*, Dublin 1913, pp. CCLXVII—CCLXXV; cf. also J. Zellerer, *Palaeographicae et criticae de Sulpicio Severo Aquitano commentationes*, Diss. Munich 1912.

<sup>3</sup> In Halm's edition CSEL 1, 1866, the Armagh codex is not even mentioned.

<sup>4</sup> B. Bischoff, loc. cit., p. 225.

<sup>5</sup> Cf. my report on the new series "Scriptores Latini Hiberniae", edited by the Dublin Institute for Advanced Studies. This report will be published in "Theological Studies" (Woodstock, Md.).

A certain originality is evident in Irish biblical exegesis. Such features as the pattern of *locus tempus persona* or the naming of a person or thing in the "three languages", i. e. in an often fanciful Greek and Hebrew beside Latin, have been used by Bischoff as symptoms of the Irish origin of some anonymous commentaries<sup>1</sup>.

The most original Irish contributions to Latin literature are hymns and Lives of saints. The Irish, in their early Latin hymns, were probably the first to develop the rhyming stanza, which in various patterns became a characteristic form of mediaeval Latin poetry<sup>2</sup>. The early Lives of Irish saints show an independent development of ancient Christian hagiography — partly, it seems, under the influence of Welsh and Breton hagiography as represented by the primitive *Vita* of St. Samson of Dol; they differ from contemporary hagiography on the continent mainly by the predominance of imaginative elements derived from Irish saga and folklore. It is sufficient to mention the names of Cogitosus, Muirchu, Adamnan, the *Visiones Fursei* and the (slightly later) *Navigatio Brendani*. Many of these texts had a wide circulation on the continent and must have played an important part in the shaping of mediaeval legend. Not of a literary nature, but no less original, was the compilation of handbooks of penance (Penitentials), which came into existence along with the Irish practice of private confession and penance; both the practice and the handbooks were later adopted (and adapted) by Anglo-Saxons and continentals<sup>3</sup>.

The most personal of Irish writers are always found on the continent of Europe — St. Columbanus in the sixth century, Johannes and Sedulius Scottus, Dicuil and others in the ninth. Their originality, however, is entirely individual.

---

<sup>1</sup> Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, *Sacris Erudiri* VI (1954) 189—281.

<sup>2</sup> See F. J. E. Raby, *A History of Christian Latin Poetry*, Oxford 1927, pp. 131—140.

<sup>3</sup> This statement is in need of some qualification, see C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952, and the brief but important review of that book by P. Grosjean, *Anal. Bolland.* LXXIII (1955) 496f.

Our knowledge of Hiberno-Latin texts is far from complete. This is largely a result of the fact that many works of Irish authors once circulated under the names of the great Western Fathers, Cyprian, Jerome, Augustine, Isidore. Not only was the treatise of the Irish Augustine (if this was indeed his name) ascribed to the bishop of Hippo<sup>1</sup>; the tract *De duodecim abusivis saeculi* is found in manuscripts variously under the names of SS. Cyprian, Augustine, or Isidore (and also of St. Patrick). Pseudo-Hieronymus, *Expositio IV Evangeliorum* was vindicated for Ireland by Br. Griesser<sup>2</sup>, Pseudo-Hieronymus, *In Marcum* was tentatively attributed to Cummean by B. Bischoff<sup>3</sup>, the Irish authorship of Pseudo-Isidore, *De ordine creaturarum* was proved by M. C. Diaz y Diaz<sup>4</sup>; quite recently Rev. A. Gwynn has convincingly demonstrated that the author of *De tribus habitaculis*, a work often ascribed to SS. Cyprian, Augustine, Caesarius of Arles, or Eusebius of Emesa, was no other than the eleventh century bishop Patrick of Dublin<sup>5</sup>. Here seems to be a promising field for further research.

One general feature must here be mentioned because of its importance for our understanding of the works themselves and of their text tradition. One might call it the encyclopaedic tendency of Hiberno-Latin literature. At a certain moment all that had been written on a certain subject and was available would be collected into one big Corpus; from this standard work individual texts or new combinations of the materials collected might afterwards be derived. Cases in point are Irish biblical exegesis and grammatical tradition; something similar, I think, has happened in the history of the Patrick legend and in the transmission of the body of Penitentials.

---

<sup>1</sup> In a recent paper in *Sacris Erudiri* VII (1955) 69—98 P. Grosjean very plausibly suggests that Augustine is a deliberate pseudonym, and that the author as well as the *Carthaginenses* whom he addresses are monks of St. Carthagus (Ir. Carthach, or Mo-Chuta).

<sup>2</sup> *Revue Bénédictine* XLIX (1937) 279—321.

<sup>3</sup> *Sacris Erudiri* VI (1954) 200f.; 257—259.

<sup>4</sup> *Sacris Erudiri* V (1953) 147—166.

<sup>5</sup> The Writings of Bishop Patrick of Dublin, *Scriptores Latini Hiberniae*, Vol. I, Dublin 1955, pp. 8—21.

Hiberno-Latin writing deserves to be studied also on account of the biblical text of which these authors give evidence. The "mixed" Irish Gospel texts of the seventh and eighth centuries, though professedly Vulgate, contain a considerable strain of Old Latin readings. The same is true of the numerous quotations from the Bible by Irish authors; these quotations are all the more interesting because they include substantial quotations from the Old Testament, for which direct manuscript evidence of Irish origin is almost entirely missing. It is hoped that this material will be made available in due course with the progress of the Beuron *Vetus Latina*.

4. From the sixth century onwards a stream of missionaries, and later of scholars, went from Ireland to the continent of Europe. Their influence is attested by direct evidence, by the numerous "insular symptoms" in continental manuscripts, and above all by the fact that by far the greater part of Hiberno-Latin literature is preserved exclusively in manuscripts of continental scriptoria. The comparative importance of the Irish and continental background for the intellectual formation of such men as St. Columbanus or John Eriugena has been much disputed, especially as regards their classical studies and their knowledge of Greek<sup>1</sup>. Certain it is that since the later part of the eighth century Irishmen, often admired for their learning, sometimes ridiculed for their extravagant and fanciful erudition<sup>2</sup>, greatly influenced studies on the continent, and made a substantial contribution to the latest phase of the "Patristic Age", before the rise of the great cathedral schools which usher in the "High" Middle Ages.

---

<sup>1</sup> As an introduction, I may quote my article *The Island of Scholars*, *Revue du Moyen Age Latin* VIII (1952) 213—231.

<sup>2</sup> See, e.g., B. Bischoff, *Theodulf und der Ire Cadac-Andreas*, *Historisches Jahrbuch* LXXIV (1955) 92—97.

## Local Variations of Spelling in Latin MSS

P. B. CORBETT, Aberdeen

No one will deny that it is important to take into account the spelling of manuscripts when trying to determine the exact forms of variant readings. It is essential to distinguish between forms which, grammatically or semantically speaking, are true variants and those which are merely phonetic variants due to vowel or consonant confusion, to say nothing of those distortions of the normal form due to error or accident in copying. At the same time it is folly to expect too much and to hope that from the study of manuscript spellings one may determine the precise way in which Cicero, Augustine, Tacitus or Tertullian wrote their words or dictated them and to what extent an amanuensis spelled differently from his master and from the scribes who followed him in turn with their successive copies.

Yet, how desirable it would be if we could distinguish between the spellings of the scribe or scribes of a particular manuscript and those of the original author of the text. We should then feel much more confident in the task of establishing the text of an author. The more manuscripts we had, the happier we should be and not, as things are, the more perplexed and at a loss to decide upon an orthography for our edition.

Is it possible to make any classification of spelling in manuscripts which would serve as a guide to the editor of a text? I think the answer is yes. It is not generally possible to distinguish between the spelling of an author and that of the scribes in the mss of his work, though this can occasionally be done, to a limited extent, in the case of manuscripts of known authorship, origin and date, when a particular spelling which is the result of a phonetic phenomenon is found in company with another spelling, in the same text, which exhibits another phonetic phenomenon,

incompatible with the first one. Such instances are, however, few and far between, and do not serve as a general guide for an editor.

There is a distinction nevertheless which I feel sure can be made as a result of systematic investigation. It is a distinction between the phonetic spelling of one region of Latinity and that of another, a distinction which would enable us to say that ms. X was copied in Northern Italy because of such and such spellings, ms. Y in Spain because of this and that or the absence of this and that, ms. Z was copied in Southern Gaul before a certain date, and so on. I say this knowing that Pirson, Carnoy, Väänänen and others tried long ago to make such distinctions in the case of the Latin inscriptions and that they were not able to achieve their purpose, owing to the baffling uniformity of Latin throughout the Empire. In the case of mss however, the quantity of evidence in a single document is greater, while the dating and localising of the text is often more sure than for the inscriptions. Let me say at once that I realise how greatly the investigator of manuscript phenomena must depend, at the outset, upon the evidence of paleography for the dating and localising of those manuscripts of which he wishes to study the spelling for just that very purpose. However, once he has made some definite observations based upon a representative nucleus of dated mss for each of the main geographical regions of Latinity, he may proceed to build up statistics which, by corroborating or, it may be, correcting the evidence of paleography, will serve as a guide both to the paleographer and to the editor of a Latin author.

Certain facts about manuscript spellings have been established as the result of a preliminary investigation. As regards the confusion of *-ci-*, *-ti-* before a vowel, as in *condicio*, *conditio*, *patientia*, *patiencia*, we may say that mss which are earlier in date than the 8th century and which contain this confusion as a feature of their spelling must have been copied in France. Even if the occurrence is quite infrequent, say once in every three or four folios, the statement still holds good. Only if the occurrence were extremely rare, say once or twice only in a text of considerable length, would one be justified in saying that the ms was

copied elsewhere and even then we must postulate a Gaulish text or model. The phenomenon *ci:ti* does not occur in mss, even French ones, before the end of the 5th century; it is found for instance in a palimpsest copy of an ancient liturgy book of Southern Gaul belonging to the 5th century (*Cod. Weissenburgensis* 76). This must be one of the earliest instances of its occurrence.

In the 6th century *ci:ti* is common in Gaul and in all parts of the country, as far as we may judge in view of the paleographical difficulties in distinguishing mss of the North from those of the East and South. The interesting *Canones Galliae* in *ms. Paris. lat.* 12097 are dated in part at round about 523; they show *ci:ti* confusion as does *ms.* 9643 of the *Codex Theodosianus* copied probably at Lyons, also in the 6th century. From Burgundy comes a 6th century copy of the Epistles and Homilies of Avitus of Vienne also showing *ci:ti* confusion.

The 7th and 8th centuries in France show an ever increasing frequency of *ci:ti*, while, as Mlle. Vielliard has shown in her classic work<sup>1</sup>, *ci* for *ti* became the established practice in Merovingian charters. Not until the 8th century does the confusion begin to make its appearance elsewhere than in France. In all probability it first appears in Northern Italy, as in the *Capitulare Evangelii* of the *Codex Rehdigeranus* of the Gospels (Breslau, R. 169). It is noteworthy that in the main body of the *Codex*, the actual text of the Gospels, which is of earlier date than the *Capitulare* (ca. 700), *ci:ti* does not occur. Spain is later in showing *ci:ti* confusion which perhaps does not occur there before the second half of the 8th century, as in *ms. Albi* 29 in Visigothic minuscule. *Ms. Paris. lat.* 4667 of the *Lex Romana Visigothorum*, dated 828, does not show the confusion and it is one of several Spanish mss of the 9th century which do not show it. Indeed, it does not become at all common in Spain before the 10th century. From then onwards it is frequent in all regions of Latinity.

In France towards the end of the 8th century a reaction set in, due to the Carolingian spelling reforms, which diminished the frequency of *ci:ti* very greatly. Indeed, there are many French mss of the 8th and 9th centuries, notably from great centres like

<sup>1</sup> Le Latin des diplômes et des chartes mérovingiennes, Paris 1927.

Corbie and St. Denis, which do not show a single instance of *ci:ti* confusion. Others, like *ms. Paris. lat.* 12171, from Corbie in Maurdramnus minuscule, show the confusion only rarely, while ornamental productions of the "Palace School", like *Paris Arsenal* 599 and *B. N., Nouv. Acq.* 1203, dated 781, are completely free from it, as befits mss issuing from the fountain-head of reform. This reform however did not have a lasting effect and later French mss show the confusion of *ci:ti* as frequently as those of Spain and Italy.

As regards the other phonetic confusions observed in Latin mss, we cannot as yet speak of them with the same certainty of date and place as is possible for *ci:ti*. At the same time it may be stated that the confusions of *-t-* and *-d-*, *-p-* and *-b-* are among the earliest occurring in mss and are to be found in the earliest mss of Italy, those of the 4th and 5th centuries. We may see forms like *aput*, *capud* and *optinere* in the 5th century Italian *ms. Paris. lat.* 6400B of which the spelling is remarkably correct, in 8907 of the 5th century from Northern Italy and in 5730, also of the 5th century, from Southern Italy. In some of these very early mss, which are among the most correctly spelled of all time, there are no other confusions except occasionally that of *-c-* and *-g-*, *-ae-* and *-e-*, but in others, notably those of the South, *-b-* and *-v-* are confused. Thus, the 5th century South Italian *ms. Paris. lat.* 5730 has this confusion and it is precisely in the South of Italy that this phenomenon is first observed and there that it is most frequent at all times. In Spain the confusion of *-b-* and *-v-* occurs as early as the 6th century but is never so frequent there as in Southern Italy. I would go so far as to say that the frequent occurrence of *b:v* confusion at an early date in mss is as positive an indication of South Italian origin as is *ci:ti* confusion of French origin. We may note that the *ms. Paris. lat.* 8907 written in Northern Italy at the end of the 5th century does not show *b:v*. However the confusion in question was never confined to Italy, though in Gaul it was less frequent in all periods than in either Italy or Spain.

A word regarding the principal vowel confusions, that is of *-e-* and *-i-*, *-o-* and *-u-*. These are found everywhere from the 6th

century onwards, with a frequency which varies very much from one ms to another. Indeed, it is not the frequency which is important here, but rather the nature of the confusion. There is a tendency for one vowel to prevail over the other, whether *-e-* over *-i-* or *-i-* over *-e-*, and so on. The tendency is a regional one, but its precise limits have yet to be determined. I think I am right in saying that in Southern Gaul *-e-* prevails over *-i-* and *-o-* over *-u-*, while in Southern Italy the reverse is true. There seems also to be a distinction between North and South France in this matter. *-i-* for *-e-* predominates in *ms. Autun Munic. Library 3*, dated 754 and belonging to North or Central France, while the Burgundian *ms. Paris. lat. 10910*, dated 715, shows a predominance of *-e-* over *-i-*. Other mss, like *Brux. II 4856*, a Corbie ms of a Spanish text, show a fairly equal distribution of the confusion. The *Canones Galliae* (*Paris. lat. 12097*) from the South of France show *-e-* for *-i-* and *-o-* for *-u-* prevailing, while *Paris. lat. 12205* and *12634* from Southern Italy show the contrary. The 8th century portion of the *Codex Rehdigeranus* (N. Italy) shows a predominance of *-e-* over *-i-*, while the Soissons copy of the works of Caesarius of Arles (*Brux. 9850*), written in the 8th century, shows *-i-* for *-e-* prevailing.

The characteristics of Insular mss are well known. They include the peculiar *-a-* for *-ae-* which gives forms like *grævi* and *iraecundia* in the 7th century Antiphonary of Bangor. Particularly noteworthy is the doubling of consonants (*occuli*, *tollerare*, *refferemus*) and its complement, the reduction of double to single (*mile*, *imo*, *misa*). The Bodleian's *Hatton ms. 48* of S. Benedict's Rule shows Insular characteristics and, for what it is worth, *-e-* seems to prevail over *-i-* and *-o-* over *-u-* in this ms, except in the rather frequent *oraturio* for *oratorio* and *clusura* (*clausura*) where, I suspect, the Italian model is responsible. As a matter of interest, the other famous Benedict ms, *S. Gall. 914*, also shows Insular influence, though of course to a less degree than does *Hatton 48*. Insular influence is common in Continental mss, especially in the areas eastwards of France.

I will conclude these few remarks with a word about the prosthetic vowel. It occurs more commonly in Spain than else-

where and the *Leon Cathedral ms.* 15 of the *Lex Romana Visigothorum* (6th century) shows an extraordinary fondness for this particular phenomenon which however is frequent also in North Italian charters of the 8th and 9th centuries. In Spain and Southern Italy the prosthetic vowel is *-i-*, at least in the older mss, as for instance in the famous *Codex Fuldensis* of the Gospels written at Capua in 546. In Gaul, on the other hand, the prosthetic vowel is *-e-*, as in the earliest examples like the 5th century Liturgy Book we mentioned above<sup>1</sup>.

From these observations it does emerge, I think, that regional differences may be established in respect of manuscript orthography. Not all phonetic irregularities can be localised and we have seen that, for instance, *-c-* and *-g-*, *-p-* and *-b-*, *-t-* and *-d-* are universally confused. Others, like the confusion of *-c-* and *-ch-*, *-c-* and *-h-*, Italian and Spanish respectively, are completely localised. At the same time certain morphological phenomena, which we have no opportunity to discuss here, are to be found in some regions and not in others. What is necessary is the systematic examination of the spelling of a large number of codices and charters. If this is undertaken I am confident that information will be forthcoming which will furnish a powerful aid to paleography in the classifying of manuscripts and a not invaluable guide to the philologist in determining the forms of the spoken language of this or that region of Latinity.

---

<sup>1</sup> See p. 190.

# Un Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer

P. HADOT, Vitry/Seine

On lit rarement les préfaces, surtout celles des dictionnaires. Il est donc loyal d'annoncer tout de suite que la présente communication est une préface au *Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus* que nous espérons terminer et publier prochainement. Nous voudrions y exposer brièvement le but, la méthode et quelques résultats de ce travail.

## I. Le but

Victorinus a eu très tôt mauvaise réputation. Si de son vivant, Rome lui éleva une statue et retentit toute entière des échos de sa conversion<sup>1</sup>, la tradition chrétienne, peut-être sous l'influence du jugement sévère de saint Jérôme<sup>2</sup>, l'oublia vite. Les siècles ont passé. Marius Victorinus est entré dans la collection des Pères Latins de l'abbé Migne. Mais, si saint Jérôme se plaignait de l'obscurité du vieux rhéteur romain, qu'aurait-il dit, s'il avait lu Victorinus dans l'édition de la Patrologie latine dans laquelle, par exemple, *septima simplicitas* a remplacé *semetipsa simplicitas*<sup>3</sup>. Il n'est donc pas étonnant que Victorinus continue d'avoir une solide réputation d'obscurité, et que le tome VIII de la Patrologie latine soit encore assez peu feuilleté en ses dernières pages, par les Patrologues.

Pourtant, il faut reconnaître que Victorinus jouit actuellement d'un regain d'intérêt, résultat de 75 ans d'études variées,

---

<sup>1</sup> Augustin, Confess. VIII 2, 3—4.

<sup>2</sup> Jérôme, de viris illustr. 101 *scripsit adversus Arium libros valde obscuros qui nisi ab eruditis non intelleguntur*.

<sup>3</sup> PL VIII, 1122 c 14. Nous citerons Victorinus d'après le texte établi par le R. P. Paul Henry, en collaboration avec nous, en vue d'une édition au Corpus de Vienne.

qui se sont multipliées, ces dernières années. Les grandes étapes de la «Victorinus-Forschung» sont les suivantes:

1880. Première monographie consacrée à Victorinus par Koffmane. Malgré sa brièveté, elle a le mérite de poser un certain nombre de problèmes littéraires et doctrinaux<sup>1</sup>.

1887. Article de Gore dans le Dictionary of Christian Biography. Gore donne une étude extrêmement intéressante, insistant notamment sur le caractère néoplatonicien de la pensée de Victorinus et sur l'influence qu'il a pu exercer sur Augustin<sup>2</sup>.

1887—1889. Etude de Dom Geiger intitulée: Caius Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph. Dom Geiger reconstruit la pensée de Victorinus sous la forme d'un système d'inspiration plotinienne<sup>3</sup>.

1895. Reinhold Schmid dans son étude sur Victorinus et ses rapports avec Augustin, replace Victorinus dans l'histoire de l'Eglise, le situe dans la querelle arienne et par rapport à Athanase. Surtout, il montre qu'Augustin, dans la mesure où il a connu l'œuvre théologique de Victorinus l'a ou négligée ou critiquée, mais n'en a pas été véritablement influencé<sup>4</sup>.

1905. Dans son histoire de l'Afrique chrétienne, P. Monceaux s'enthousiasme pour la figure et l'œuvre de Victorinus<sup>5</sup>.

1905—1911. L'édition critique de Marius Victorinus est préparée pour le Corpus de Vienne par le P. J. Wöhrer, qui pose, dans ses *Studien zu Marius Victorinus*, le problème de la date et de l'ordre des livres<sup>6</sup>.

1927. C'est la figure de Victorinus premier exégète latin de saint Paul qui apparaît dans le chapitre qui lui est consacré

<sup>1</sup> G. Koffmane, de Mario Victorino philosopho christiano, Breslau, 1880.

<sup>2</sup> Dictionary of Christian Biography, art. Victorinus.

<sup>3</sup> G. Geiger, Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph, Landeshut, I, 1887—1888; II, 1888—1889.

<sup>4</sup> R. Schmid, Marius Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin, Kiel, 1895.

<sup>5</sup> P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. III, Paris, 1905, p. 373—422.

<sup>6</sup> J. Wöhrer, Studien zu Marius Victorinus dans Jahresbericht des Privatgymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering für das Schuljahr 1904/1905, Wilhering, 1905. Une partie de l'édition critique parut également dans les Jahresberichte de 1905 à 1909, et de 1909 à 1912.

par A. Souter, dans son livre sur les premiers commentateurs latins de saint Paul<sup>1</sup>.

1932. Le livre de E. Benz sur Marius Victorinus et l'évolution de la métaphysique de la volonté en Occident, tend à montrer une continuité historique entre la pensée de Plotin, de Victorinus et d'Augustin et à déceler dans ce courant de pensée, l'origine de la conception occidentale de Dieu comme volonté<sup>2</sup>.

1934. Une citation textuelle de Plotin est découverte par le Père Henry dans l'*adversus Arrium* de Victorinus, qui précise dans son livre *Plotin et l'Occident*, la liste des livres de Plotin que saint Augustin a pu lire dans la traduction du rhéteur romain<sup>3</sup>.

1950. L'article du Père Séjourné dans le Dictionnaire de Théologie Catholique donne un exposé d'ensemble de la pensée et de l'œuvre de Victorinus.

Je n'ai retenu ici que les monographies ou les études assez longues. Mais les dernières années ont vu se multiplier de nombreuses études de détails, qui montrent bien l'intérêt croissant des philosophes et des patrologues pour l'auteur de l'*adversus Arrium*<sup>4</sup>.

La principale raison de ce renouveau d'actualité réside dans le développement des recherches concernant les néoplatonismes grecs et latins. Les études du Père Henry sur Plotin et l'Occident, de Mr. Courcelle sur les lettres grecques en Occident et les Confessions de saint Augustin<sup>5</sup>, de Mr. Bömer sur Claudianus Mamertus<sup>6</sup>, de Mr. Theiler sur Porphyre et Augustin et sur les rapports entre les Hymnes de Synésius et les Oracles chal-

<sup>1</sup> A. Souter, *The earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul*, Oxford, 1927. L'étude de W. Kahrig, *Des C. M. Victorinus Kommentare zu den Paulinischen Briefe*, Marburg, 1925, ne nous a pas encore été accessible.

<sup>2</sup> E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932.

<sup>3</sup> P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Paris, 1934.

<sup>4</sup> B. Citterio consacrait encore récemment un petit livre à Victorinus: *C. M. Vittorino*, Brescia, 1948.

<sup>5</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, thèse, 2<sup>e</sup> éd., Paris, De Boccard, 1948. — *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.

<sup>6</sup> F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, dans *Klassische-philologische Studien*, t.VII, Leipzig, 1936.

daïques<sup>1</sup> ont jeté les bases d'une histoire du néoplatonisme latin et grec. Victorinus, traducteur des *libri platoniorum*, occupe évidemment une place de choix dans cette histoire. Là n'est pas seulement sa signification historique. Mais il faut reconnaître que c'est surtout sous cet angle, qu'il est considéré par la recherche historique contemporaine.

Comment satisfaire au mieux cet intérêt croissant? La chose la plus urgente est la publication d'un texte critique. Ce sera bientôt chose faite, grâce à l'édition du CSEL entreprise par le R. P. Paul Henry et à laquelle il a bien voulu nous associer.

La seconde chose importante, c'est l'exégèse du texte. L'analyse, le commentaire, la traduction des œuvres théologiques n'ont jamais été faits, sauf pour les livres *adversus Arrium* I—II dans la thèse restée inédite du R. P. Paul Séjourné. J'ai entrepris la traduction complète de l'œuvre théologique et exégétique et j'espère donner, dans ce travail qui paraîtra dans la collection *Sources Chrétiennes*, un ensemble de renseignements utiles sur la date, le plan, la facture, l'ordre des livres de Marius Victorinus.

Enfin, un troisième travail m'est apparu nécessaire: la composition d'une double étude que j'intitulerai: *Thèmes et vocabulaire de Marius Victorinus*.

Pourquoi cette étude à double visage? La signification historique de Victorinus et le caractère propre de son œuvre la justifient: la signification historique de Victorinus la justifie, parce que Victorinus est à la fois un témoin et une source et qu'une telle étude fournira par le fait même des renseignements précieux sur l'évolution de la pensée et de la langue au IV<sup>e</sup> siècle; le caractère propre de l'œuvre de Victorinus exige la double forme de cette étude, parce que la disparition d'une grande partie de l'œuvre de Victorinus et des sources de Victorinus, exige une reconstruction fragmentaire, mais menée selon la méthode la plus efficace, d'un édifice spirituel dont certains murs et certains fondements sont anéantis.

---

<sup>1</sup> W. Theiler, Porphyrios und Augustin, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse* t. X, 1, Halle, 1933. — *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, *Schrift. d. Königsb. Gelehrt. Ges.*, Geisteswiss. Kl. t. XVIII, 1, Halle, 1942.

Précisons donc en premier lieu la signification historique de Victorinus, témoin et source.

Témoin, Victorinus l'est, en ce sens qu'il révèle un moment de l'évolution du néoplatonisme au IV<sup>e</sup> siècle. Mais que révèle-t-il exactement? La critique récente a montré qu'il était le traducteur de Plotin et de Porphyre. Plus précisément, on peut conclure des citations d'Augustin qu'*Ennéade* I 6, I 8, V 1, et le *de regressu animae* de Porphyre faisaient partie des *libri platoniorum* traduits par Victorinus et lus par Augustin<sup>1</sup>. Nous nous trouvons devant le fait suivant: d'une part, la traduction des *libri platoniorum* est perdue; d'autre part, les ouvrages conservés de Victorinus, c'est à dire ses œuvres théologiques et ses œuvres exégétiques révèlent des influences philosophiques autres que celles de Plotin. La plupart des mots grecs que Victorinus emploie sans les traduire, dans son texte, sont étrangers à Plotin, et même, pour certains d'entre eux, au Porphyre dont les écrits nous ont été conservés. Victorinus est donc le témoin d'une évolution par rapport à Plotin. Mr. Theiler, dans son travail sur les Oracles chaldaïques et les Hymnes de Synésius, a fait d'intéressants rapprochements entre ces oracles et certaines expressions de Victorinus<sup>2</sup>. L'intermédiaire entre Victorinus et les Oracles serait un commentaire de Porphyre sur ces Oracles. Il y a là une suggestion intéressante, qu'un certain nombre de menus détails semblent confirmer. C'est ainsi que l'expression *gemiini luminis* appliquée par Victorinus à l'âme rappelle le terme ἀμφωπαής employé par les Oracles<sup>3</sup>. Mais

<sup>1</sup> P. Henry, Plotin et l'Occident, p. 128. — P. Courcelle, Recherches sur les Confessions, p. 167; les Lettres Grecques p. 164 sq.

<sup>2</sup> W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, p. 13, n. 2; p. 14, n. 4; p. 18, n. 2; p. 19, n. 5; p. 29, n. 1.

<sup>3</sup> adversus Arrium I 32, 1065 a 5 *anima . . . bipotens enim et gemini luminis*. Cf. W. Kroll, de oraculis chaldaicis, dans Breslauer philologische Abhandlungen t. VII, 1, Breslau, 1894, p. 11 v. 4 et p. 28: ἀλκῆς ἀμφωπαούς δύναμις. Voir à ce sujet, A.-J. Festugière, le Dieu Inconnu et la Gnose IV, Paris, 1951, p. 133 note 2: «Kroll (p. 11, n. 1) entend ἀλκῆς (ou ἀκμῆς) δύναμις, comme se rapportant à l'intellect humain . . . Mais tout le contexte montre que le sujet est nécessairement τὸ ποιεῖν ἐκείνο, le Premier Dieu». On peut constater que chez Victorinus, *gemiini luminis* désigne l'âme en sa substance, mais comme similitude du Père.

ces remarques, pour intéressantes qu'elles soient, ne suffisent pas à rendre compte de l'ensemble du néoplatonisme de Victorinus.

Un autre fait important précise la signification historique de Victorinus. Son adversaire arien Candidus a le même vocabulaire philosophique que lui. Faut-il conclure, comme le faisait R. Schmid<sup>1</sup> à un rapport de maître à disciple, ou à une appartenance commune à une école déterminée?

La tâche de l'historien de la philosophie, en face de Victorinus consiste donc à préciser, à l'aide du plus grand nombre possible de nuances, son néoplatonisme propre. Je suis pleinement d'accord avec Mr. Nédoncelle quand il écrit: «Ne serait-il pas temps de s'apercevoir qu'il y avait plusieurs néoplatonismes? Celui de Marius Victorinus, même avant sa conversion, était-il orienté comme celui de Porphyre? Que dirions-nous d'un historien qui mettrait dans le même sac Feuerbach et Rosenkranz ou Edward Caird sous prétexte qu'ils furent tous hégéliens? La vérité est que trop de données nous manquent sur les courants d'idées intérieurs au néoplatonisme de l'époque et que par suite, il serait bon de mettre une sourdine aux jugements massifs que nous portons volontiers»<sup>2</sup>.

Mon travail voudrait apporter le plus de renseignements possibles sur ces courants intérieurs du néoplatonisme dont parle Mr. Nédoncelle, et je crois que le jour où l'on aura en main, le vocabulaire de Victorinus mis en rapport avec la terminologie grecque, un grand pas sera fait dans l'histoire du néoplatonisme latin ou grec.

Témoin, Victorinus l'est aussi de la controverse arienne, sur laquelle il nous fournit des documents intéressants. Ici encore, il peut être précieux de connaître le vocabulaire théologique qu'il emploie ou qu'il cite.

Victorinus est aussi une source. Je crois qu'il peut prendre place parmi ceux que E. K. Rand a appelé les fondateurs du Moyen-Age<sup>3</sup>. Evidemment, on peut regretter la perte de toute

<sup>1</sup> R. Schmid, Victorinus . . . , p. 23, n. 1.

<sup>2</sup> ap. Revue des Sciences Religieuses, t. 27, 1953, n. 3, p. 301.

<sup>3</sup> E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.

une partie de l'œuvre de Victorinus. Il eût été très intéressant de posséder son œuvre de traducteur et de commentateur d'Aristote, et de traducteur des *Platonici*. On aurait pu mieux apprécier ce qu'il apporta à Rome, et l'influence qu'il exerça effectivement. Pourtant les meilleurs historiens s'accordent à ce sujet, sur un point : son influence sur la langue philosophique du Moyen-Age. «Victorin, dit P. de Labriolle, a formé à l'usage de l'Occident latin, une nouvelle langue philosophique qui devait être d'un grand secours pour les logiciens et les métaphysiciens du Moyen-Age<sup>1</sup>.» Quant à J. Bidez, il écrit : «C'est celui-ci (Marius Victorinus) . . . qui eut le mérite de créer la terminologie dont la logique formelle — l'art de penser de Port-Royal — continue à se servir pour discipliner nos esprits<sup>2</sup>.» De ce point de vue également, il peut être intéressant de faire l'étude du vocabulaire de Marius Victorinus, afin de déterminer du mieux possible l'influence exacte de Victorinus sur le vocabulaire du Moyen-Age. A ce sujet, plusieurs remarques s'imposent.

Premièrement, l'influence directe des ouvrages de Victorinus sur le Moyen-Age est peut-être plus grande qu'on ne peut le penser. Mlle d'Alverny remarquait dans un article récent, le rapport qui existe entre le plan du *de divisione naturae* de Scot Eriugène et certains thèmes de Victorinus<sup>3</sup>. J'ai pour ma part, retrouvé des passages assez longs de Victorinus recopiés purement et simplement par Alcuin dans son *de fide*, et une citation de Victorinus dans Hincmar. D'autre part, le Père de Ghellinck a déjà signalé l'importance du commentaire de Victorinus sur le *de Inventione* pour tout le Moyen-Age<sup>4</sup>. Je ne désespère pas de préciser encore cette influence directe du rhéteur romain, soit par ses œuvres rhétoriques, soit par ses œuvres théologiques.

<sup>1</sup> P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, t. I, 3<sup>e</sup> édition, Paris, 1947, p. 379.

<sup>2</sup> J. Bidez, Boèce et Porphyre, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1922, p. 350.

<sup>3</sup> M. Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, année 1953, Paris, 1954 p. 39 n. 5 et p. 42 n. 1.

<sup>4</sup> J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du douzième siècle*, Paris, 1914, p. 175—177.

En second lieu, les rapports de Victorinus et de Boèce méritent une étude. Cassiodore découvre Victorinus entre la première et la seconde édition de son livre, et s'aperçoit, que dans le programme de lecture qu'il propose sur la dialectique, les œuvres logiques de Victorinus correspondent exactement aux œuvres logiques de Boèce<sup>1</sup>. Ce fait est significatif: Victorinus a été éclipsé par Boèce, et dans l'œuvre d'adaptation qui consistait à mettre à la portée du monde latin, les richesses des commentateurs grecs d'Aristote, Boèce a très consciemment cherché à supplanter Victorinus. Il éprouve pour lui une certaine jalousie. Non content de signaler, avec raison d'ailleurs, ses fautes de traduction, il essaie bien souvent de le faire oublier<sup>2</sup>. Il prétend par exemple, être le premier auteur latin à traiter des syllogismes hypothétiques, alors que Victorinus est l'auteur d'un traité sur ce sujet. Il prétend avoir inventé le terme *intellectibilia* pour traduire *νοητά* alors que Victorinus emploie déjà ce mot pour cet usage<sup>3</sup>.

Ici encore le vocabulaire sera décisif. Je suppose en effet, qu'il y a dans Boèce, beaucoup plus de Victorinus que Boèce ne le laisse voir. En consultant simplement l'index de Brandt dans l'édition de l'Isagoge parue au Corpus de Vienne, on remarque, mais cette fois sur un exemple privilégié, l'influence du vocabulaire de Victorinus. On sait en effet que Boèce a composé deux commentaires sur l'Isagoge de Porphyre. Dans le premier, il suit, pour la commenter, la traduction de Victorinus. Or le vocabulaire du premier commentaire, même lorsqu'il ne paraphrase pas le texte même de l'Isagoge, est rempli de souvenirs victoriniens: fréquence de *porro autem*, emploi de *magis genus* à la place de *generalissimum genus*, etc. Il est possible qu'une comparaison générale des vocabulaires de Victorinus et de Boèce révèle une influence profonde.

---

<sup>1</sup> P. Courcelle, Histoire d'un brouillon cassiodorien, Revue des Études anciennes, t. XLIV, 1942, p. 65—86.

<sup>2</sup> P. Courcelle, Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore, p. 264—265.

<sup>3</sup> Boèce, in Isag. ed. Ia, I, 3, ed. Schepps-Brandt, p. 8, 11.

Une dernière remarque se rapportera au vœu d'E. K. Rand qui écrivait: «On devrait écrire l'histoire entière du vocabulaire latin philosophique de Cicéron à saint Thomas d'Aquin<sup>1</sup>.» Une telle histoire qui, en effet est hautement souhaitable, suppose des matériaux que nous ne possédons pas encore. L'étude du vocabulaire de Victorinus voudrait être une contribution à cette histoire, en s'attachant à un des chaînons les plus importants reliant l'Antiquité au Moyen-Age.

En résumé, la signification historique de Victorinus justifie la composition d'un Vocabulaire de Victorinus. Mais celui-ci doit être complété par l'étude des thèmes qui conduisent la pensée du vieux rhéteur latin. Un vocabulaire ne peut être qu'un instrument de travail. Il ne révèle pas, de prime abord, les richesses qu'il renferme. Seule une étude des thèmes peut orienter le lecteur, lui montrer les groupes de mots importants, la cristallisation du vocabulaire autour de notions-clés. L'originalité de Victorinus, comme de tous les auteurs de son époque, réside dans la manière dont des thèmes traditionnels sont utilisés. Mon étude montrera donc à la fois, le caractère traditionnel des thèmes principaux et la manière dont Victorinus s'en sert, pour créer une synthèse originale.

Peut-être aura-t-on entrevu tout au long de cet exposé comment le caractère propre de l'œuvre de Victorinus nécessite cette double enquête. Si, comme nous le supposons, les principales sources de l'œuvre de Victorinus sont perdues, nous devons utiliser l'œuvre de Victorinus elle-même comme source de renseignements sur ces sources. Si nous parvenons, à propos d'un nombre important de mots, à identifier la tradition dans laquelle ils s'inscrivent, le visage de l'école néoplatonicienne à laquelle appartient Victorinus, apparaîtra avec plus de netteté. Il en sera de même, si nous arrivons à dégager, d'une manière suffisamment solide, les thèmes directeurs de sa pensée. Il s'agit en somme de déterminer des lieux géométriques, de rejoindre par un trait continu, tous les points précis qui répondront à des coordonnées définies.

---

<sup>1</sup> E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, p. 313, n. 5.

## II. Méthode de rédaction du vocabulaire

Pour atteindre ce but, j'ai pensé qu'il ne suffirait pas d'énumérer dans ce lexique, les vocables employés par Victorinus, en en faisant l'analyse sémantique, mais qu'il faudrait surtout situer ce vocabulaire, par rapport à trois coordonnées principales: par rapport au vocabulaire latin classique, par rapport au vocabulaire grec ou latin chrétien, enfin par rapport au vocabulaire grec, surtout philosophique.

Chaque article se présente donc de la manière suivante. Prenons comme exemple le mot *adfectio*. Après l'énumération complète des références à l'œuvre de Victorinus, et l'annonce du plan selon lequel les différents sens du mot seront étudiés, une courte note résume le sens de l'évolution du mot chez Victorinus. Par exemple, pour *adfectio*, «Victorinus reçoit de Cicéron, la correspondance *adfectio*-*διάθεσις*, mais la comprend, en revêtant *adfectio* d'un sens inchoatif, et en étendant la signification d'*adfectio* parallèlement à celle de *διάθεσις*, jusqu'à la notion d'ordre.»

Le corps de l'article justifie cette affirmation initiale. Victorinus a trouvé *adfectio* dans le *de Inventione* de Cicéron, où ce terme désigne un des attributs de la personne. Je cite donc le texte de Victorinus commentant le texte de Cicéron, et je montre la nouvelle nuance apportée par Victorinus, qui opposant *adfectio* à *perfectio*, voit dans le préfixe *ad*, l'indication d'un progrès vers la perfection. Connaissant *adfectio* en ce sens, grâce au *de Inventione*, Victorinus l'emploie à son tour pour traduire le terme aristotélicien *διάθεσις* qui désigne dans les Catégories, une des espèces de la qualité. Nous nous trouvons finalement devant un texte tiré de l'*adversus Arrium*, dans lequel Victorinus écrit, en parlant des hypostases divines: *divina adfectione secundum actionem subsistentiam propriam habentes*. Quel peut être ici le sens d'*adfectio*? Les emplois précédents nous guident. *Διάθεσις* peut signifier la disposition des choses, l'ordre; c'est le cas dans *Aristote, Métaphys. Δ 19, 1022 b*. Il s'agit donc de l'ordre divin. Cette extension du sens d'*adfectio* n'est pas seulement intéressante en elle-même. Elle laisse entrevoir en grec, une équivalence *διάθεσις* — *οικονομία*.

*Adfectio* traduit en effet *διάθεσις* au sens d'ordre entre des choses. La consubstantialité des personnes divines est l'unité d'une puissance qui s'actue dans un certain ordre et cet ordre d'actuation fonde la distinction des hypostases au sein de la substance divine. Or cette notion d'ordre correspond à la notion d'*oeconomia* chez Tertullien qui oppose l'unité (*monarchia*) à l'ordre (*oeconomia*) en Dieu. Ce terme d'*oeconomia* utilisé primitivement par Tertullien et Irénée pour désigner l'ordre des hypostases divines entre elles, tel qu'il se révèle dans le plan du salut, ne désigne plus au IV<sup>e</sup> siècle, que l'ordre du salut lui-même, l'Incarnation du Christ. Victorinus est donc un témoin de l'ancienne notion d'*oeconomia* telle qu'on la trouve chez Tertullien. Ainsi à propos de chaque sens, et, si cela est nécessaire, de chaque emploi, je donnerai un commentaire remplaçant le vocable dans une tradition précise.

Il y aura en général comparaison avec Cicéron, Sénèque, Apulée, Chalcidius, Macrobe, pour les philosophes latins, avec Tertullien, Hilaire, Ambroise, Novatien, pour les Pères latins, avec Plotin, Porphyre, Jamblique, les Oracles chaldaïques, pour le néoplatonisme grec. La comparaison tendra, autant que possible à se limiter au rapport direct et textuel, ou du moins à ne jamais se séparer du contexte, de façon à faire entrevoir la doctrine véhiculée, si l'on peut dire, par le vocable. Par exemple, pour le mot *acies* employé par Victorinus dans le sens de regard de l'âme, in *Cicer. Rhet.* ed. Halm, p. 155, 31—32: *sed acies quamvis perfectae animae quodam corporis crasso tegmine inretitur et circumfuditur et ita fit ut quandam oblivionem sui capiat*, je ne cite que les emplois latins où le terme était utilisé en un contexte analogue, par exemple, Cicéron, *Tuscul.* V 13 *si eius acies ita curata est ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens*, ou Sénèque *epist.* 115, 6 *si sic nos aciem animi liberare inpedimentis voluerimus, poterimus perspicere virtutem etiam obrutam*, textes dans lesquels on retrouve l'idée de purification ou de perfection de l'âme.

Un des buts principaux de cette recherche étant l'étude du néoplatonisme grec de l'époque, un effort particulier sera fait pour donner les correspondances entre les vocables latins et

grecs. Mon travail comprendra un lexique grec où l'on pourra trouver, non seulement les mots grecs employés par Victorinus lui-même, mais aussi les mots grecs correspondants au vocabulaire latin, affectés évidemment d'un coefficient de certitude ou de probabilité.

Je donnerai à part, le vocabulaire de l'Arien Candidus de façon à faciliter la comparaison entre les vocabulaires des deux correspondants et à fournir ainsi des renseignements intéressant notamment les historiens de l'arianisme en Occident.

Etant donnée la forme de ce vocabulaire, il ne pourra être exhaustif. Seuls les mots ayant, d'une manière ou d'une autre, une valeur philosophique ou théologique y figureront. Par contre, pour chaque mot cité, sera donnée l'énumération complète des emplois.

### III. Quelques résultats

Bien que la rédaction de ce vocabulaire ne soit pas encore terminée, nous pouvons dès maintenant signaler quelques résultats fragmentaires qui serviront surtout à illustrer la méthode que nous employons.

Le phénomène le plus apparent et le mieux connu, c'est l'abondance des néologismes. Déjà le cardinal Mai dans sa préface à son édition des commentaires de Victorinus sur les épîtres de saint Paul, avait dressé une liste d'*inaudita*<sup>1</sup>. Enumérons simplement quelques mots: *alteritas*, *circumformare*, *ens*, *essentitas*, *essentialitas*, *exsistentialis*, *exsistentialiter*, *inparticipatus*, *praeexsistens*, *praeexsistentialis*, *praeexsistentia*, *praevivencia*, *praeintellegentia*.

Plus que leur existence, c'est l'origine de ces néologismes et la manière dont ils ont été formés, qui est intéressante. A quoi est due, cette invasion de mots nouveaux dans la langue latine? Une première cause réside dans la philosophie contemporaine. La même invasion de mots abstraits et composés se produit vers la même époque, dans la langue grecque. Elle s'imposera définitivement dans le néoplatonisme postérieur.

<sup>1</sup> A. Mai, *Patrum veterum nova collect.* Rome, 1828, III 2, p. XVII.

Mais on la retrouve surtout dans l'hermétisme et le gnosticisme ... Nous revenons au problème du néoplatonisme de Victorinus.

La seconde cause est sans doute, la conscience prise à cette époque, par les Latins de la possibilité de créer des mots, dans l'ordre philosophique. Victorinus, pour sa part, est très sensible aux règles grammaticales de composition et de dérivation. C'est ainsi qu'il remarque que le mot *ὁμοούσιος* est formé de la même manière que les mots bibliques *ἐπιούσιος*, *περιούσιος* ou encore que le préfixe *ὁμο-* peut signifier soit *eiusdem*, soit *simul*<sup>1</sup>. Il n'est pas exclu que se fiant aux lois de composition et de dérivation, Victorinus se soit permis de forger des mots, même grecs. Il écrit par exemple, *adv. Arrium* III 7: *namque post id quod est esse, id est exsistentia, vel substantia, vel si altius metu quodam, propter nota nomina conscendas, dicasque vel exsistentialem, vel substantialitatem, vel essentialem, id est ὑπαρκτότητα, οὐσιότητα, ὁνότητα*. On passe de la forme concrète à la forme abstraite, *metu quodam*, par scrupule, pour mettre plus de révérence dans le langage. Le mot ne correspond plus ici à un concept, mais le suffixe *-itas* décalque de *-της* n'exprime plus qu'une attitude de révérence. Je me suis demandé si cette manière d'employer les termes abstraits ne devait pas être rapprochée de la manière dont on nommait les empereurs.

Après les néologismes, signalons les extensions de sens, et parmi celles-ci, ne retenons pour l'instant que celles qui sont dues à un parallèle avec un mot grec. Nous avons déjà étudié *adfectio* employé au sens d'*ordo*, à cause du parallélisme existant dans l'esprit de Victorinus entre *διάθεσις* et *adfectio*. Nous pouvons citer encore *cancellare*. Victorinus ne l'emploie qu'une fois, pour désigner l'action de convertir un dilemme, c'est à dire de faire une figure en forme de croix. *Cancellare* est alors étendu de manière à recouvrir toutes les significations de *χιάζειν*. Doit-on supposer que Victorinus avait le principe de traduire systématiquement chaque mot grec, par un seul mot latin?

<sup>1</sup> adversus Arrium II 7; II 8; II 10.

Un autre phénomène intéressant est l'identification entre le vocabulaire scripturaire et le vocabulaire néoplatonicien. Je crois d'ailleurs qu'en cela réside l'intérêt tout spécial porté par Victorinus à l'Écriture Sainte. Si Mr. Gilson<sup>1</sup> a pu dire que saint Augustin avait lu les Ennéades en chrétien, nous dirons que Victorinus a lu l'Écriture en néoplatonicien. Par exemple, Victorinus trouve dans l'Écriture, le mot *angularis*, pierre d'angle, appliqué au Christ. Il rapproche ce mot, du symbole de l'angle dans le monde intelligible, tel qu'on le trouve chez les Néopythagoriciens<sup>2</sup>, et il en tire l'expression *angulus trinitatis* pour désigner le Fils<sup>3</sup>. Ou encore, Victorinus reçoit du néoplatonisme, peut-être, d'*Ennéade* V 6, 4, 16—19 l'idée suivante: l'âme n'est pas la vraie lumière; elle n'a qu'une lumière reçue. Puis il lit dans saint Jean, I 8 que Jean-Baptiste n'était pas la vraie lumière. Il rapproche le mot lumière dans Plotin (sans doute) et dans saint Jean, et il conclut: Jean-Baptiste est la figure de l'âme<sup>4</sup>. Cette exégèse se retrouve chez saint Augustin<sup>5</sup>. On pourrait encore citer d'autres exemples: *forma* de Philippiens 2,5 compris en un sens philosophique<sup>6</sup>, *flumen*, image néoplatonicienne pour désigner le courant de vie se répandant dans l'univers, rapproché de Genèse II 10 qui *inrigat totam terram*<sup>7</sup>.

Cette contamination des sens chrétiens et néoplatoniciens des mots correspond à une attitude très spéciale de Victorinus et d'une manière générale des Anciens à l'égard des mots. Le raisonnement porte sur des mots précis: il n'est pas indifférent d'employer tel ou tel mot dans tel ou tel contexte, car les mots ont une valeur sacrée. Si donc l'on trouve les mêmes mots dans

<sup>1</sup> E. Gilson, compte-rendu du livre de P. Alfarc, L'évolution intellectuelle de saint Augustin, dans *Revue philosophique*, nov. déc. 1919, p. 503.

<sup>2</sup> Cf. Proclus, in *Eucl. elem. defin.* IX 128, 26: *τὴν γωνίαν σύμβολον εἶναι φάμεν καὶ εἰκόνα τῆς συνοχῆς τῆς ἐν τοῖς θεοῖς γένεσι*; *Oracel. Chald.* 20: *τὸ μέσον κέντρον τῆς ποιεῖας τριάδος*.

<sup>3</sup> *adv. Arr.* I 56, 1083 a 15.

<sup>4</sup> *adv. Arr.* I 56, 1083 a 10.

<sup>5</sup> *Confess.* VII 9, 13, 8.

<sup>6</sup> in *Philipp.* II 5, 1207 b 8.

<sup>7</sup> *adv. Arr.* I 47, 1077 a 13.

l'Écriture et dans tel texte néoplatonicien, Victorinus conclut à une similitude de pensée.

Ce culte de *Verbe* est un aspect très important de la pensée antique, chrétienne ou profane. Il faut nommer Dieu et le Christ suivant une tradition et ne pas changer leurs noms: *inmutare nomina*<sup>1</sup>. Dans une communication à ce même congrès, nous rapprochions le raisonnement théologique du raisonnement juridique, tous deux consistant, nous semblait-il à faire rayonner sur des termes ou des expressions nouvelles, le caractère sacré de termes ou d'expressions reçues. Ce que nous disons maintenant du culte du *Verbe* complète ce que nous disions du caractère juridique (au moins pour la forme) du raisonnement théologique. Le simple mot *dicere* a chez Victorinus, le sens de *confesser la foi*, d'énoncer un *credo*<sup>2</sup>.

Cette constatation légitimerait à elle seule, la composition d'un vocabulaire de Victorinus. «Il n'est pas hors de propos de scruter les syllabes»<sup>3</sup>, comme disait saint Basile. Chaque mot de Victorinus a été choisi avec respect, peut-être avec amour. Il n'est peut-être pas hors de propos, pour nous autres modernes, de nous rappeler nous-mêmes au respect des mots.

<sup>1</sup> Lettre des évêques de Rimini à Constance, dans Hilaire, *Opera* t. IV, ed. A. Feder, CSEL 65, Vienne 1916, p. 88, 3.

<sup>2</sup> par exemple, *adv. Arr.* II 7 *passim*.

<sup>3</sup> Basile, *de spiritu sancto*, I 2 (PG 32, 69 B): «...la parole est au principe de tout enseignement et la parole se compose de syllabes et de mots...» (traduction B. Pruche, collection *Sources chrétiennes*, Paris, 1946, p. 107).

*De lectis non lecta componere* (Marius Victorinus,  
*adversus Arrium* II 7)

Raisonnement théologique et raisonnement juridique

P. HADOT, Vitry/Seine

La communication présente n'a pas pour but de présenter une théorie sur les origines du raisonnement théologique, mais de poser simplement une question aux historiens de la méthode théologique.

La question que nous posons est soulevée par le fait suivant : la formule de Marius Victorinus, *adv. Arrium*, II 7 : *de lectis non lecta componere* est certainement inspirée de la formule par laquelle Cicéron, *de inventione*, II 50, 152 décrit la *ratio-cinatio legalis*, le syllogisme légal : *ex eo quod scriptum sit ad id quod non sit scriptum pervenire*. Il nous faut donc d'abord établir le rapport entre les deux formules, ensuite, poser la question qu'un tel fait ne peut manquer de susciter.

I. Le rapport de la formule  
de Victorinus avec celle de Cicéron

La formule *de lectis non lecta componere* répond à l'objection bien connue des homéens et des homéousiens contre le mot *homœousios* : ce mot ne se lit pas dans l'Écriture<sup>1</sup>. Dans le traité sur l'*homœousios* que l'on nomme communément le second livre *adversus Arrium*, Victorinus s'adresse à des homéens latins qui disent, selon les termes que Victorinus rapporte :

« Le terme *homœousios* lui-même ne se lit pas dans l'Écriture ; or tout ce que nous confessons doit se lire dans l'Écriture<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Hil., de syn. 11 *quod nec in divinis scripturis contineatur*.

<sup>2</sup> Marius Victorinus, *adv. Arr.* II 7 (nous citons d'après le texte de l'édition critique préparée par le Père Henry, avec notre collaboration, à l'intention du Corpus de Vienne) : *At enim hoc ipsum ὁμοούσιον lectum non est. Omnia enim quae dicimus lecta sunt*.

Victorinus leur répond d'abord, qu'eux-mêmes emploient dans leur profession de foi, des expressions non-scripturaires :

« Je m'adresse à vous, parce que déjà vous confessez au sujet de Dieu, qu'il est lumière ou esprit. Vous dites donc : Dieu de Dieu, Esprit de l'invisible Esprit, vraie lumière de vraie lumière, tous noms qui sont les *ἐποστάσεις* de Dieu. Mais lorsque vous appelez le Christ : Dieu de Dieu, lumière de lumière, où avez-vous lu cela tel quel ? Ou bien, est-ce que par hasard, vous auriez le droit, vous, d'employer ainsi ces expressions, qui, remarquons-le, prouvent l'*homoousios*, et nous n'aurions pas le droit, nous, de confesser l'*homoousios* lui-même ? Mais si vous dites : lumière de lumière, parce que Dieu dans l'Ecriture est dit lumière et le Christ aussi, et (Dieu de Dieu) parce que le Père est Dieu et le Christ aussi, sans doute, c'est une chose évidente, mais Dieu de Dieu ne se lit pas en toutes lettres dans l'Ecriture, pas plus que lumière de lumière. Pourtant, il a été permis de tirer ces expressions de l'Ecriture<sup>1</sup>. »

Victorinus revendique donc le même droit :

« Qu'il nous soit donc permis de composer avec les expressions de l'Ecriture, des expressions qui ne sont pas dans l'Ecriture<sup>2</sup>. »

Tel est le contexte de l'expression *de lectis non lecta componere*. En voici l'application : la composition d'expressions nouvelles doit obéir à la loi de l'analogie :

« Vous niez que l'*homoousios* se lise dans l'Ecriture ? Mais si, dans l'Ecriture, se rencontrent des termes semblables ou de

---

<sup>1</sup> *ibid.* : *Vobis dico, quia iam fatemini de deo vel quod lumen sit, vel quod spiritus. Dicitis ergo: de deo deum, de invisibili spiritu spiritum, et verum lumen de vero lumine, quae sunt ἐποστάσεις dei. Verum cum dicitis Christum deum de deo, lumen de lumine et talia, ubi sic legistis? An vobis licet sic dicere, unde magis ὁμοούσιον probatur, nobis dicere ὁμοούσιον non licebit? Verum si ideo dicitis lumen de lumine, quia et deus lumen dictus et Christus lumen, et item, et pater deus et Christus deus dictus, id quidem manifestum, verum, deum de deo non lectum, nec lumen de lumine. At licuit sumere.*

<sup>2</sup> *ibid.* : *Liceat ergo de lectis non lecta componere.*

dérivation semblable, au même titre qu'eux, nous devons accueillir ce dérivé<sup>1</sup>.»

Victorinus montre ensuite que l'Écriture sainte contient des dérivés d'*οὐσία*, tels *ἐπιούσιος* et *περιούσιος*. Et il poursuit :

«Donc, nous venons de lire dans l'Écriture, des termes qui, tous, sont des dérivés d'*οὐσία*. C'est d'*οὐσία* aussi qu'a été formé par composition, *δμοούσιος*, à propos de Dieu et du Christ. Et ce terme ne contredit pas à l'analogie. D'une part, il contient *οὐσία* comme les noms précédents; d'autre part, il a été dérivé de la même manière<sup>2</sup>.»

L'argumentation de Victorinus est facile à comprendre. Il affirme l'analogie entre le terme *homousios* et l'expression *deum de deo*, tous deux, déduits de l'Écriture Sainte, et de même entre le terme *homousios* et d'autres dérivés d'*οὐσία* ceux-là, scripturaires.

Or cette argumentation, et la formule qui la résume: *de lectis non lecta componere* correspondent exactement aux termes et à l'enseignement de Cicéron, *de inventione*, II 50, 148—153 concernant la *ratiocinatio legalis*, une des formes de controverse légale.

Souignons d'abord le rapport textuel :

Marius Victorinus		Cicéron, <i>de inventione</i>		
<i>adv. Arr.</i>	<i>in Cic.</i>			
II 7	<i>Rhet.</i> <sup>3</sup> II 50	II 48, 148	II 50, 148	II 50, 152
<i>de lectis</i>	<i>ex eo quod scriptum est</i>	<i>ex scripto</i>	<i>ex eo quod uspiam est</i>	<i>ex eo quod scriptum sit</i>
<i>non lecta</i>	<i>id quod scriptum non est</i>	<i>non scriptum</i>	<i>ad id quod nusquam scriptum est</i>	<i>ad id quod non sit scriptum</i>
<i>componere</i>	<i>colligitur</i>	<i>inducere</i>	<i>venitur</i>	<i>pervenire</i>

<sup>1</sup> *ibid.*: *δμοούσιον lectum negatis? Sed si aliqua similia, vel similiter denominata lecta sunt, iure pari et istud denominatum accipere debemus.*

<sup>2</sup> *ibid.*: *ergo lecta sunt omnia, denominata ab οὐσίᾳ. Hinc itaque compositum δμοούσιον, de deo et Christo, quod et ab ratione non est alienum. Habet enim οὐσίαν quam habent superiora nomina et eodem modo denominatum est.*

<sup>3</sup> Ed. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Leipzig, 1863, p. 299, 11—12.

Les trois textes de Cicéron reprennent avec quelques variantes la même formule. Nous avons introduit dans la comparaison la paraphrase que Victorinus lui-même donne de la formule cicéronienne dans son commentaire sur le *de Inventione*.

La différence entre la formule de Victorinus et celle de Cicéron ne porte que sur deux mots: *lectum* au lieu de *scriptum*, et *conponere* au lieu des expressions cicéroniennes, *inducere*, *venitur*, *pervenire*.

L'identité *scriptum-lectum* est facile à prouver. L'objection homéenne est presque toujours formulée, en employant *scriptum* au lieu de *lectum*, par exemple, dans la lettre des évêques réunis à Rimini, adressée à l'empereur Constance: *indignum deo nomen quod nusquam in legibus sanctis scriptum est*<sup>1</sup>.

Quant au rapport qui existe entre *conponere* et les expressions cicéroniennes, le déterminer reviendra à montrer l'identité du raisonnement de Victorinus avec la description cicéronienne de la *ratiocinatio legalis*.

La *ratiocinatio legalis* est une des controverses légales prévues par la rhétorique grecque<sup>2</sup>, c'est à dire des controverses qui portent, non sur un fait, mais sur un texte. Elle a lieu, par exemple, quand un cas n'est pas prévu expressément par la loi. Ainsi la loi n'interdit pas à un parricide, de faire un testament, lorsqu'il a été condamné<sup>3</sup>. Mais, s'il le fait, on pourra en attaquer la validité, en s'appuyant à la fois, sur les lois qui limitent la capacité juridique du condamné pour parricide, et sur celles qui régissent les testaments. Mais puisque le cas n'a pas été prévu expressément par la loi, on ne pourra s'appuyer que sur une similitude entre l'acte juridique que représente le testament

<sup>1</sup> Lettre des évêques de Rimini à Constance, dans Hilaire, *Opera* t. IV, CSEL 65, éd. A. Feder, Vienne 1916, p. 87, 17.

<sup>2</sup> cf. W. Kroll, *Rhetorik* dans Pauly-Wissowa, Suppl. VII, 1940, p. 1092, 24.

<sup>3</sup> C'est l'exemple même donné par Cicéron, de *inventione*, II 50, 148. Cf. J. Stroux, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, 1949, p. 39—40 qui cite p. 40, n. 68, Julianus, D. 1, 3, 12 *Non possunt omnes articuli singillatim aut legibus aut senatus consultis comprehendendi sed cum in aliqua causa sententia eorum manifesta est, is qui iurisdictioni praest, ad similia procedere atque ita ius dicere debet*.

et d'autres actes juridiques interdits par la loi. Un tel raisonnement suppose que la loi exerce son autorité, non seulement sur les cas qu'elle prévoit expressément, mais encore sur les cas semblables.

Cicéron appelle donc ce raisonnement, *ratiocinatio*. La rhétorique latine l'appelle traditionnellement *collectio*, terme choisi par Rutilius et Celsus, nous dit Quintilien<sup>1</sup>, pour traduire *συλλογισμός*. Victorinus connaît aussi bien la terme grec que sa traduction habituelle<sup>2</sup>. Reasonner selon ce mode, c'est pour lui *sylogistice tractare*<sup>3</sup>. Il sait également, peut-être par Marcomannus que la *ratiocinatio legalis* peut se faire *a simili*, *a consequenti*, *a maiore*, etc.<sup>4</sup>, c'est à dire en arguant de la similitude des cas, ou des rapports de conséquence, d'implication qui peuvent les caractériser. Le syllogisme légal peut donc prendre plusieurs formes; par exemple:

1° Ce qui est semblable à A est prescrit par la loi qui prescrit A.

Or B est semblable à A

Donc B est prescrit par la loi qui prescrit A

2° A et B sont prescrits par deux lois.

Or de A et B on déduit légitimement C

Donc C est prescrit en vertu des deux lois qui prescrivent A et B.

La discussion peut donc porter, soit sur la similitude entre A et B, soit sur la légitimité de la conséquence qui déduit C, soit sur la légitimité de l'extension de la loi aux cas semblables.

Les lieux communs conseillés par Cicéron à celui qui fait une *ratiocinatio legalis* sont notamment les suivants: faire une comparaison entre ce qui est certain dans la loi, et le point

<sup>1</sup> Quint. III 6, 43. 46; IX 2, 103 *collectionem* (*posuerunt schema Rutilius et Celsus*) qui *apud illum* (*Gorgian*) est *συλλογισμός*.

<sup>2</sup> Victorinus, in Cicer. Rhetor. II 50, 299, 10 *ratiocinatio syllogismus dicitur*; I 12, 193, 24 *collectio sive ratiocinatio*.

<sup>3</sup> In Cicer. Rhetor. II 48, 297, 24.

<sup>4</sup> ibid. II 50, 299, 14.

en question, de façon à en faire ressortir la similitude; se demander avec étonnement, comment il peut se faire qu'une chose soit considérée comme juste, tandis que le point en question n'est pas considéré comme tel, alors qu'il est plus juste, ou du moins, aussi juste<sup>1</sup>. Or nous retrouvons ces deux lieux communs dans l'argumentation théologique de Victorinus que nous avons rapportée plus haut. Tout se passe comme si Victorinus reprenait les prémisses de ses adversaires pour en tirer des conséquences opposées: l'Ecriture est la loi qui prescrit de quelle manière il faut parler de Dieu. Si donc l'Ecriture prescrit les termes A et B, et que d'autre part, C est la conséquence légitime de A et B, C est également prescrit par l'Ecriture. Comme Cicéron le conseille, Victorinus s'étonne donc que ses adversaires considèrent comme légitime l'expression *lumen de lumine*, alors qu'ils refusent le point en question: le terme *homoousios*. Son argumentation est la suivante: vous avez raison d'admettre *lumen de lumine*. Mais vous l'admettez en vertu d'un syllogisme légal dans lequel vous composez les expressions légitimes suivantes: Dieu est lumière et le Christ aussi; or le Christ est de Dieu; donc le Christ est lumière de lumière. C'est vrai mais vous avez fait un raisonnement en passant de deux expressions «légales» à une troisième qui ne l'est pas, mais s'en déduit légitimement. Il y a donc similitude entre l'expression lumière de lumière et le terme *homoousios*. De même, Victorinus suit les conseils de Cicéron, lorsqu'il montre la similitude qui existe entre *homoousios* et les dérivés d'*ὁὐολα* qui se trouvent dans l'Ecriture. La légitimité de ces dérivés s'étend à *homoousios*, dérivé de la même manière.

Mais le terme *conponere* employé par Victorinus et différent de *inducere*, ou *pervenire* employés par Cicéron ne trahit-il pas des préoccupations plus grammaticales que juridiques? Victorinus pense-t-il à un raisonnement qui compose des propositions, ou à une opération purement grammaticale, qui forge des mots nouveaux en ajoutant des préfixes à un radical? Nous pensons que les deux démarches sont identifiées. Ici composer

<sup>1</sup> Cic. de invent. II 50, 150.

un terme, c'est faire un raisonnement. Le nom du Christ est l'attribut, le prédicat d'une conclusion. *Lumen de lumine* qui pourrait ne former qu'un seul mot est un attribut du sujet Christ et est découvert par composition des attributs *de* (*Deo*) et *lumen*. Il est très intéressant de voir comment la composition de mots nouveaux est ainsi assimilée à une démarche syllogistique. Il est également frappant de voir que si Cicéron et Victorinus emploient, le premier *pervenire*, le second *conponere* pour désigner l'opération logique du syllogisme légal, ils emploient également, le premier *adducere*, le second *coniungere* pour désigner le raisonnement en général. Cicéron retient une définition du raisonnement qui insiste sur le mouvement de l'esprit: *ratio quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit*<sup>1</sup>. On remarquera d'ailleurs la similitude de cette définition avec celle de la *ratiocinatio legalis* rapportée plus haut: il suffit de remplacer *perceptum* par *scriptum* pour obtenir la même formule. Victorinus au contraire retient une définition du raisonnement qui le conçoit comme une conjonction d'attributs dans un même sujet: *qualitates cum sibi conveniunt faciunt argumentum . . . quoniam similes sibi non sunt istae qualitates, coniunctae in unum non faciunt argumentum*<sup>2</sup>.

L'emploi de *conponere* par Victorinus pour désigner le passage des *lectis* aux *non lecta* n'ajoute donc qu'une nuance à la formule de Cicéron. L'argumentation théologique de Victorinus en *adversus Arrium* II 7 est bien une *ratiocinatio legalis*.

## II. Raisonnement théologique et raisonnement juridique

Dans son article, *la Bible et la Théologie*, le Père Paul Henry a dit que la formule *de lectis non lecta conponere* était «la loi de toute théologie»<sup>3</sup>. Il est exact que le raisonnement théologique doit partir d'une majeure qui soit un *lectum*, pour aboutir à un *non lectum* valable, par l'intermédiaire soit d'un autre

<sup>1</sup> Cic. Lucullus, 8, 26.

<sup>2</sup> In Cic. Rhetor. I 29, 232, 12. 23.

<sup>3</sup> ap. Initiation biblique, nouv. éd. Paris, Desclée, 1954, p. 983.

*lectum*, soit d'un énoncé rationnellement compatible avec la majeure. Mais il peut être intéressant de remarquer que la formule elle-même est empruntée au syllogisme légal.

Une comparaison pourrait être instaurée, en conséquence, entre l'évolution de la théologie et l'évolution du droit. Le caractère spécifique du syllogisme légal devrait être comparé avec le caractère spécifique du syllogisme théologique. Des deux côtés, on retrouverait le même souci de progrès dans la continuité. Des deux côtés, on trouverait une opération logique d'un caractère tout particulier, puisque la majeure et la conclusion de ces syllogismes n'ont pas simplement une valeur de vérité, mais une valeur d'obligation. Un tel problème dépasse notre compétence et le cadre de cette étude. Contentons-nous de verser à ce dossier, un certain nombre de remarques susceptibles d'être utilisées par ceux que le problème intéresserait.

Dans un récent article, Mr. D. Daube a soulevé un problème analogue à celui-ci, en comparant les méthodes rabbiniques d'interprétation avec la rhétorique hellénistique et entre autres, avec la *ratiocinatio legalis*<sup>1</sup>. En dehors même de l'intérêt que son étude présente pour l'histoire de l'exégèse, nous pouvons y glaner les faits suivants. L'expression *iura condere* qui évoque une idée de création, de construction semble employée dans les *Institutes* de Gaius 4, 30 pour désigner l'action d'interpréter la loi<sup>2</sup>. Le terme *ius civile* est employé pour désigner le *corpus*

<sup>1</sup> D. Daube, *Rabbinic methods of interpretation and Hellenistic Rhetoric*, dans *Hebrew Union College Annual* XXII, 1949, p. 239—264. Voir également du même auteur, deux articles préparant cette étude dans *Law Quarterly Review* LII 1936, 153—268 et *Journal of Roman Studies* 1948, p. 113—117. Sur le même sujet, voir aussi S. Liebermann, *Hellenisme in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 47—82, notamment p. 54—68. Déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, M. Joël avait soulevé ce problème dans *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts*, 2 vol., Breslau-Leipzig, 1880—1883, t. I p. 38: *will man daher für die halachische Exegese jener Talmudlehrer eine Analogie, so ist sie nicht in der Alexandrinischen Art, die Texte zu behandeln, zu finden, sondern weit eher in der Art, wie die römischen Rechtslehrer dem Zwölftafelgesetze gegenüber procedirten*, et il cite en note, p. 39 n. 1 les *Institutes* de Gaius, I 165 *non quia nominatim ea lege de hac tutela cavetur, sed quia proinde accepta est per interpretationem atque si verbis legis introducta esset*.

<sup>2</sup> D. Daube, *Rabbinic methods*, p. 247, n. 27.

*iuris* développé par l'interprétation, dans *Digeste*, 1, 2, 2, 12 *ius civile quod sine scripto in sola prudentium interpretatione consistit*<sup>1</sup>. Il y aurait la même opposition entre Bible et théologie, qu'entre *lex* et *ius civile*.

Peut-être parviendra-t-on à trouver d'autres expressions et d'autres conceptions qui révéleraient une parenté de forme logique, entre le raisonnement théologique et le raisonnement juridique. Une telle parenté de forme signifierait-elle que les théologiens ont eu ou auraient une mentalité de juriste? Evidemment non. Il s'agit seulement d'une analogie entre des démarches intellectuelles. Toutefois, certains indices nous feraient facilement penser que les homéens, adversaires de Victorinus, seraient peut-être des témoins d'une confusion entre théologie et jurisprudence. Leur volonté de s'en tenir à la lettre de l'Écriture s'exprime dans des termes de juriste: *indignum deo nomen quod nusquam in legibus sanctis scriptum est*<sup>2</sup>. La déclaration de l'empereur Constance rapportée par saint Hilaire rend le même son: *nolo verba quae non scripta sunt dici*<sup>3</sup>. Il n'est pas impossible que l'intervention impériale dans les matières dogmatiques ait provoqué une sorte d'assimilation de l'Écriture sainte, avec les *leges* romaines. Dans cette perspective, la promulgation du *Credo* daté s'expliquerait (22 mai 359). Si cette manière de dater une profession de foi par la mention du jour et des noms des consuls put provoquer les sarcasmes des orthodoxes, pour les homéens, elle n'était qu'une manière de se conformer à la prescription de Constantin concernant la validité des édits: *si qua posthac edicta sive constitutiones sine die et consule fuerint deprehensae, auctoritate careant*<sup>4</sup>. Peut-être d'autres faits viendront-ils confirmer l'hypothèse que nous proposons: l'application des méthodes juridiques aux matières dogmatiques sous l'influence impériale.

Mais, si nous revenons au problème de la forme du raisonnement théologique, nous nous apercevrons que la parenté de

<sup>1</sup> D. Daube, *Rabbinic methods*, p. 247, n. 29.

<sup>2</sup> Lettre des évêques de Rimini à Constance (359) dans Hilaire, *Opera* t. IV, CSEL 65, éd. A. Feder, Vienne, 1916, p. 87, 17.

<sup>3</sup> Hilaire, *contra Constant.* 16, PL 10, 594 a.

<sup>4</sup> Cod. Theodos. I 1 de constitut. 1 *si qua posthac edita*...

forme entre raisonnement théologique et raisonnement juridique d'interprétation des lois n'est que partielle. Plus exactement, et plus précisément chez Victorinus, de même que la *ratiocinatio legalis* n'est qu'une espèce de controverses parmi d'autres, de même le raisonnement théologique tel qu'il a été décrit fait partie d'un ensemble plus vaste. La méthode théologique de Victorinus distingue deux démarches de pensée: la *ratio* qui, si l'on peut dire établit un fait métaphysique, par exemple, la consubstantialité entre l'*esse* et l'*agere*, et la *sacra scriptura*, entendons la citation et l'exégèse de l'Ecriture, qui montrera par exemple, que dans les Saintes Ecritures, le Père est justement considéré comme *esse* et le Fils comme *agere*, et que tous deux y sont définis comme intérieurs l'un à l'autre, donc comme consubstantiels. Autrement dit *ratio* et *sacra scriptura* viennent au devant l'un de l'autre. Victorinus les distingue nettement: *ita enim ratio docebit et veritas adprobat; oportuit persuadere illis, rationibus et sacris scripturis; rem fatetur, sed scripturam quaerit ad auctoritatem*<sup>1</sup>. Ce dernier exemple nous ramène à une terminologie juridique: l'adversaire de Victorinus accepte la notion que le terme *homoousios* recouvre, mais veut trouver le terme dans l'Ecriture pour l'autoriser. Il accepte le fait mais discute le droit. Une formule juridique déclare: *facta probantur, iura deducuntur*. Cette dualité de démarches logiques correspond exactement à la distinction rhétorique entre *ratio*: controverse portant sur un fait et utilisant l'argumentation, et *scriptum*: controverse portant sur un texte et utilisant notamment, mais pas uniquement la *ratiocinatio legalis*. *Omnes fatentur esse quaestiones*, écrit Quintilien<sup>2</sup>, *aut in scripto aut in non scripto. In scripto sunt de iure, in non scripto de re. Illud legale, hoc rationale genus Hermagoras atque eum secuti vocant, id est νομικόν et λογικόν*.

Cette distinction qui constitue le schéma le plus fondamental de toute controverse existait déjà dans le *de Inventione* de Cicéron et ne pouvait manquer de retenir l'attention de l'ancien

<sup>1</sup> adv. Arr. IV 3; I 29; II 3.

<sup>2</sup> Quint. III 5, 4.

commentateur *in Rhetoricam Ciceronis* qu'était Victorinus<sup>1</sup>. Quel est donc le plan général fourni par la distinction *ratio-scriptum*? La *ratio* porte sur l'existence, la définition, la qualification d'un fait litigieux (*constitutio coniecturalis, constitutio definitiva, constitutio generalis*)<sup>2</sup>. Pour Hermagoras, critiqué sur ce point par Cicéron, la *ratio* peut porter sur une question philosophique<sup>3</sup>. Elle prend alors le nom de thèse et consistera à définir une essence, à en énumérer les qualités. En face de la *ratio*, le *scriptum* porte sur un texte litigieux. Cette controverse peut prendre les formes suivantes: *scriptum et voluntas* (débat sur la lettre et l'esprit); *leges contrariae* (contradiction apparente entre deux textes); *ambiguitas* (ambiguïté inhérente à un texte); *ratiocinatio legalis* (syllogisme légal); *definitio legalis* (définition d'un terme de l'écrit)<sup>4</sup>.

Si nous revenons maintenant à la distinction de Victorinus entre *ratio* et *sacra scriptura*, nous constaterons que le plan général fourni par la rhétorique peut s'appliquer à l'ensemble de sa méthode théologique et notamment que les cinq formes de controverse légale peuvent se retrouver dans le raisonnement sur la Sainte Ecriture. Nous avons effectivement trouvé chez lui des traces des lieux communs conseillés par Cicéron, pour traiter ces différentes formes de controverse.

Cette parenté de forme entre méthode théologique et controverse rhétorique se trouve-t-elle ailleurs que chez Victorinus? La question reste posée. Retenons pour l'instant de cet ensemble de remarques, non pas une conclusion ferme, mais une impression: l'importance des lieux communs rhétoriques dans l'histoire de la pensée occidentale. C'est bien souvent du moule de la rhétorique que sont sorties les formes traditionnelles qui se sont imposées à la conscience occidentale. Nous souscrivons pleinement à la réflexion de Mr. Himmelschein, écrivant à la fin d'une étude sur l'herméneutique juridique: «En notre problématique la plus moderne, nous sommes peut-être encore

<sup>1</sup> De inventione I 12, 17.

<sup>2</sup> ibid. I 8, 10.

<sup>3</sup> ibid. I 6, 8.

<sup>4</sup> ibid. I 13, 17.

aujourd'hui beaucoup plus les disciples de rhéteurs que nous ne pouvons le penser, et souvent quand nous nous imaginons penser d'une manière originale, nous ne faisons que répéter les lieux communs millénaires<sup>1</sup>.»

---

<sup>1</sup> J. Himmelschein, Studien zu der antiken Hermeneutica Iuris, Symbolae Friburgenses in honorem O. Lenel, Leipzig, 1931, p. 424. Cette importance des lieux communs rhétoriques dans l'histoire de la pensée européenne appelle la composition d'une «Topique historique» telle qu'elle a été conçue par E. R. Curtius, dans Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, p. 90. — En marge de notre étude, citons la remarque d'un juriste moderne, J. Esser, die Interpretation im Recht, dans Studium generale, juillet 1954, 7, 6, p. 372: «Stabilität und Kontinuität als Ordnungselemente verlangen einen anderen Respekt vor der *auctoritas* des Textes und seines Schöpfers als die *canones* künstlicher Interpretation. Diese Sorge und Eigenart der Methode teilt, wie manche andere, die Jurisprudenz mit der Theologie».

## *Παρηγοία et fiducia*

(Étude spirituelle des mots)

H. JAEGER S. J., Enghien

«L'étude de la vie spirituelle», a dit Gilson «s'offre à nous comme cette partie de notre science de Dieu qui traite de la vie surnaturelle de l'âme chrétienne en société et en union d'amitié avec Dieu.»<sup>1</sup> Parmi tous ces éléments qui composent cette vie d'amitié avec Dieu la confiance tient une place de choix.

Aussi, la littérature spirituelle courante parle, aujourd'hui plus que jamais, de confiance: confiance en Dieu, confiance en «toi», confiance en «moi»...<sup>2</sup> et la thérapeutique de l'âme moderne sait trop bien quelle force de guérison découle de la confiance retrouvée.

Pourtant, cette orientation générale vers la confiance, peut-elle en réalité redresser notre âme torturée et morbide et remplacer notre pauvre «il faut vivre» par une vie spirituelle intégrale?

C'est dans les mêmes termes que croyants et incroyants parlent aujourd'hui de la confiance. Pour le chrétien, fût-il adulte et conscient, le contenu de cette notion reste généralement assez vague, tellement aujourd'hui «confiance» et «espérance» se trouvent souvent indistinctement mêlées; la vertu théologale d'espérance surnaturelle est trop souvent confondue avec une confiance vague, superficielle et sans relief. «Malheur des mots!» dit Paul-André Lesort<sup>3</sup>, «comme s'il y avait le moindre rapport entre espérance, vertu théologale, foi dans la promesse de Dieu, confiance dans la grâce, en somme: lucidité à l'égard du pouvoir

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Théologie et Histoire de la Spiritualité* (Leçon inaugurale de la Chaire d'Histoire de la Spiritualité prononcée à l'Institut Cath. de Paris, 15 nov. 1943) Paris, Vrin, 1943, p. 13.

<sup>2</sup> R. Brouillard, *Confiance*, dans: «Catholicisme-hier-aujourd'hui-demain».

<sup>3</sup> Paul-André Lesort, *Les Reins et les cœurs*, Paris 1947, Plon, pp. 422—423.

divin, et cet aveuglement du cœur, cette faculté de couler le futur dans le moule de nos désirs».

Et cette confusion entre vertu théologale et aveuglement du cœur est lourde de conséquences et dangereuse car elle empêche de nourrir les âmes et de leur porter réellement le remède le plus précieux que leur foi contient.

Dissiper une confusion de notions: voilà donc une tâche pour la réflexion! Mais quelle réflexion? C'est la réflexion traditionnelle qui seule peut authentifier l'image trop souvent falsifiée de la véritable confiance.

Nous nous demanderons donc, au cours de cette étude, quels sont les éléments précis que contient la confiance, selon la tradition biblique et patristique. Cette étude d'histoire de la spiritualité est indispensable si nous voulons saisir la substance exacte de la confiance chrétienne pour pouvoir la sauver des confusions et dévalorisations illégitimes.

*Fiducia*: c'est la confiance dans la langue maternelle de l'Eglise.

Le mot *fiducia* dans la Vulgate latine est une traduction du mot grec *παρηγοία*. Le terme *παρηγοία* se trouve 31 fois dans le NT. Il est traduit 18 fois par *fiducia*, 1 fois par *constantia*, 1 fois par *confidentia*, 1 fois par *audenter*, 9 fois par *palam*, quand le terme se trouve employé au datif, et 1 fois par *manifeste*.

Le Verbe *παρηγοιάζεσθαι* qui se trouve 9 fois dans le NT, est traduit 6 fois par *fiducia*, 2 fois par *constanter* et 1 fois par *audere*.

La *παρηγοία* des Pères grecs est traduite en général dans les très anciennes versions latines des textes grecs, par *fiducia*; c'est le cas par exemple pour St. Irenée ou encore pour les documents du Concile d'Ephèse.

Cette façon de rendre habituellement le terme *παρηγοία* par le mot latin *fiducia* ne doit pas nous faire croire que tout le contenu spirituel du grec *παρηγοία* se retrouve dans le latin *fiducia*. Les termes de *παρηγοία* et de *fiducia* se recouvrent si peu que la *παρηγοία* qui se présente 12 fois dans la Septante n'est pas traduite une seule fois par *fiducia* dans la Vulgate.

Toutefois le verbe *παρηγοιάζεσθαι*, qui se présente 6 fois dans la Septante, est traduit une fois par *fiducialiter agam*<sup>1</sup>.

Pour pouvoir apprécier ce que ces deux termes ont de commun et ce en quoi ils diffèrent, nous allons étudier d'abord l'emploi biblique et patristique du terme *παρηγορία* et ensuite la tradition latine relative à la *fiducia*.

Le premier emploi biblique du mot *παρηγορία* nous introduit déjà au cœur de sa signification spirituelle. Ce sens primordial demeurera fondamental dans tous les emplois postérieurs du mot, aussi bien dans la Bible que chez les Pères. C'est dans le Lévitique (26, 13), que le mot *παρηγορία*<sup>2</sup> apparaît pour la première fois à propos de la délivrance des hébreux du joug égyptien: «et je vous ai fait marcher tête haute.» La Septante a ici rendu par *παρηγορία* le terme hébraïque *נִמְנָם* qui est un hapax dans le texte hébreu. La racine de ce mot, formée par les 3 lettres *נ פ ק*, a dans les langues sémitiques le sens de se lever, se relever, demeurer debout après s'être levé. On retrouve un verbe de la même racine dans une phrase conservée en araméen dans le NT: «*ταλιθά κόυμ*» — «Fillette, je te le dis, lève-toi! (Mk. 5, 41).

Nous avons dit que le sens de la racine *נ פ ק* n'était pas spécial à l'hébreu, on le retrouve dans les autres langues sémitiques, en arabe par exemple. Mais alors que le sens de la racine arabe *قام* (*qām*) désigne toujours un mouvement physique, nous voyons apparaître dans le mot hébreu du Lévitique une nuance de relèvement moral et de libération<sup>3</sup>. Le Lévitique, en effet, n'est pas seulement un livre d'histoire mais déjà une histoire sainte, une histoire où la réflexion théologique éclaire le récit. C'est la force de Dieu et son acte libérateur qui permettait aux hébreux

<sup>1</sup> Ps. 11 (12) 6.

<sup>2</sup> Lev. 26, 13 traduit ou plus exactement transcrit littéralement *παρηγορία* en caractères syriaques dans le Codex Sacrae Scripturae Syriacae Hexaplaris (ex edit. Bugati, Ceriani, Hasse etc.). Cf. Thesaurus Syriacus, coll. Quatremare, Bernstein, Lorsche, Arnoldi, Field. ed. Payen Smith, fasc. II (1883—1901) p. 3242.

<sup>3</sup> Le Targum traduit «*qōmemiyyūt*»: *behērūta* = en liberté, comme des hommes libres. C'est un terme juridique en certains passages du Targum (v. g. Lev. 19, 20; 25, 10 employé pour la libération des esclaves).

de traverser la Mer Rouge la tête haute, avec assurance et liberté. Dieu a déjà commencé à sauver son peuple et il a promis la libération définitive; c'est sur cette action déjà commencée et sur cette promesse que se fonde la *παρρησία* des hébreux, assurance ferme en la parole divine qui déjà se réalise. Nous trouvons donc dans ce texte deux éléments fondamentaux du sens de *παρρησία*: le sens de relèvement et de délivrance, et le sens d'assurance, de liberté; mais ces deux sens sont étroitement liés, c'est le relèvement et la délivrance qui sont la cause de l'assurance et de la liberté, c'est parce que Dieu est en train de les sauver que les Hébreux peuvent marcher la tête haute proclamant la gloire de Dieu.

Le thème de l'exode sera repris et spiritualisé progressivement; les auteurs de la littérature sapientielle emploient le terme *παρρησία* avec ces deux sens indissolublement liés: relèvement d'âme et libre assurance de parole<sup>1</sup>.

On pourrait objecter que relèvement et assurance conduisent parfois à l'orgueil, et de fait certains textes bibliques vont dans ce sens<sup>2</sup>. On trouve aussi ce sens péjoratif dans la tradition latine où le mot *audacia*, chez Tertullien par exemple, désigne une attitude orgueilleuse: *vultu . . . in audaciam erecto*, orat. 17<sup>3</sup>.

Cependant à côté de cette signification péjorative, d'autres textes bibliques, en particulier dans les psaumes et chez Isaïe, nous font atteindre une véritable signification spirituelle: le redressement de l'âme<sup>4</sup>.

La *παρρησία* est bien une qualité de l'âme, mais est-ce une assurance purement subjective, un sentiment de la bonté de Dieu qui relève le courage? Les textes bibliques nous orientent dans un tout autre sens. La *παρρησία* est fondée en droit, objectivement, sur l'alliance que Dieu a contractée avec son peuple. C'est à cause de cette alliance que le juste ou l'homme en prière peuvent parler à Dieu avec *παρρησία*; leur assurance vient de

<sup>1</sup> Par exemple: Ps. 137 (138), 1 (Al); Jb. 22, 26; Jb. 27, 10; Sag. 5, 1.

<sup>2</sup> Par exemple: 2. Par. 25, 19; Jb. 11, 12.

<sup>3</sup> CSEL XX, 190—191. *Audacia* au sens péjoratif: Tert. anim. 57; Aug. civ. 7, 26, p. 403 D; Hier. epist. 53,7; Hier. epist. 46, 2; Aug. civ. 9, 24, p. 495 D; Isid. orig. 10, 7; Aug. civ. 18, 52, p. 340 D etc.

<sup>4</sup> Ps. 20, 9, 10; Ps. 145, 14; Ps. 147, 8; Ps. 146, 8; Is. 36, 3.

cette sorte de traité juridique signé par Dieu lui-même avec Moïse et ratifié par le peuple<sup>1</sup>.

Cette base juridique et spirituelle de la *παρησία* va se retrouver dans le NT et nous verrons les Apôtres et les évangélistes parler de la ferme assurance du chrétien en référence constante à la nouvelle alliance scellée dans le sang de Jésus-Christ<sup>2</sup>.

Dans la ligne paulinienne cet aspect est particulièrement frappant dans l'épître aux Hébreux. Dans plusieurs passages de l'épître le terme *παρησία* est lié avec des mots tels que *προσάγειν*, *ἀποβάλλειν*, *μισθαποδοσία*, mots du vocabulaire juridique trouvés dans des papyri de certaines provinces orientales de l'empire romain<sup>3</sup>.

Cet aspect juridico-spirituel de la *παρησία* a pour St. Paul une base sacramentelle: le baptême, entrée du chrétien dans la vie divine est aussi une sorte de contrat qui donne au néophyte la ferme assurance et la liberté du dialogue avec Dieu. Le néophyte sait en effet qu'il a été baptisé dans le sang du Christ qui est le sang de la nouvelle et éternelle alliance<sup>4</sup>. C'est pourquoi

<sup>1</sup> Cf. Gerhard von Rad, *Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*, en: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1950, pp. 418—437; surtout p. 425: «... der alte soteriologische Grundansatz bleibt durchaus gewahrt; die Parrhesie, als *ḥadik* vor Gott stehen zu dürfen, bleibt... unerschüttert.»

<sup>2</sup> Cf. l'emploi unique du mot *παρησία* chez les synoptiques Mc. 8, 32 comme annonce de la passion. Sur la *παρησία* Mc. 8, 32 cf. aussi: H. Barclay Swete, *The gospel according to Mark*, London 1920, p. 179; Julius Schniewind, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1949, p. 118; J. Bonsirven, *Théologie du NT*, Paris 1951, p. 111, note (4); C. Barthes, *Evangile et Nationalisme*, Ed. Spes, Paris 1933, p. 193, 198.

<sup>3</sup> Sens juridique de *προσάγειν*: Otto Eger, *Rechtsgeschichtliches zum NT (Rektoratsprogramm der Universität Basel)*, Basel 1919, p. 42: «... es ist zu beachten, daß auch *προσάγειν* im Sinne von 'Einführen bei Gericht' als technischer Ausdruck in den Urkunden erscheint». Cf. aussi: Kittel, N. T. W. I, 130—133; K. L. Schmidt, Art. *προσάγω*, p. 132, note (5). *ἀποβάλλω* comme expression juridique pour la rupture d'un contrat (P. Flor. 384, 91); cf. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, (Études Bibliques), Paris 1952, I, p. 321, Note (2). Sur *μισθαποδοσία* cf. Art. Kittel, Theol. Wörterbuch.

<sup>4</sup> Les communautés de l'église naissante ont déjà pris conscience de cet élément juridique dans le baptême: Selwyn, *The first Epistle of St. Peter*, p. 205 a—206 b.

l'entrée dans le mystère du Christ est la base de la *παρηγορία*<sup>1</sup>. Dans ces textes pauliniens nous voyons déjà apparaître la différence entre *παρηγορία* et *ἐλπίς*; alors que l'espérance s'appuie avant tout sur la parole de Dieu promettant la vie éternelle, la ferme assurance de la *παρηγορία* se fonde sur l'action même de Dieu dans son Christ, action qui se perpétue et devient présente pour chaque chrétien dans les sacrements. La *παρηγορία* est alors l'épanouissement de la vie chrétienne sans cesse fortifiée et affermie par la présence du Christ dans son mystère.

La perspective de St. Jean souligne le même aspect de droit spirituel, mais la base en est moins le «mysterion» sacramentel comme chez St. Paul, que la filiation divine. C'est cette filiation qui fortifie l'action du chrétien et lui donne son assurance et sa fermeté. Ainsi liée à la filiation divine la *παρηγορία* n'a pas d'abord un sens uniquement eschatologique, mais elle désigne la pleine compréhension de l'Evangile et la ferme adhésion au message du Christ que l'Esprit-Saint est chargé de suggérer aux chrétiens<sup>2</sup>. Et cette adhésion nouvelle est présence de Dieu, elle opère la filiation, elle annonce la gloire. La *παρηγορία* chez St. Jean est une ferme assurance dans l'action quotidienne du chrétien<sup>3</sup>.

L'adhésion plénière au message évangélique devient chez St. Luc le témoignage donné en toute liberté en faveur de la réalité de ce message et surtout de la résurrection<sup>4</sup>. Nous voyons

<sup>1</sup> Spicq, l. c. I, 320/321.

<sup>2</sup> Jo. 16, 25, 29; la *παρηγορία* dans l'évangile de St. Jean annonce le mystère de Pâques et rend la résurrection présente d'une manière kérygmatisque (Jo. 7, 13, 26; 10, 24); sur la *παρηγορία* chez St. Jean cf. Edwin Kenneth Lee, *The religious thought of St. John*, London 1950, p. 250, 252; I. H. Bernard, ed. A. H. Mc. Neile, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, I, Edinburgh 1928, p. 268; *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux 1954, II, 21—22, 25, 47, 164, 169, 172, 459, 466.

<sup>3</sup> Sur la *παρηγορία* dans la première Epître de St. Jean: C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London 1946, p. 92sq., p. 114; Brooke Foss Westcott, *The Epistles of St. John*, London 1902, p. 81; aussi Spicq, l. c. II, p. 69.

<sup>4</sup> On remarquera à ce sujet comment l'attitude de Pierre au matin de la Pentecôte: debout (*σταθείς*) et élevant la voix (*ἐπήρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ*) (Act. 2, 14) est résumée d'un mot au verset 29: la *παρηγορία*: *ἔξόν εἰπεῖν μετὰ παρηγορίας*.

les apôtres dans les Actes tenir tête, debout, à leurs juges et leur parler en toute assurance et la voix ferme: *μετὰ παρησίας πάσης* (Act. 4, 29)<sup>1</sup>. Le récit du jugement de St. Etienne ne fait pas mention de la *παρησία*, mais St. Luc note que le diacre parlait à haute voix (*φωνῇ μεγάλῃ*), et toute son attitude est empreinte de liberté et d'assurance (Act. 7, 60).

En résumé le sens biblique de *παρησία* nous apparaît nettement après cette brève étude: il s'agit d'une ferme assurance dans la parole et dans les actes, fondée sur l'action historique de Dieu qui sauve les peuples et sur l'action spirituelle du Dieu qui relève et raffermi les âmes. Nous avons cru devoir insister sur le sens biblique de *παρησία* parce que la Bible nous semble être la source première où ont puisé les Pères. La tradition patristique n'a certes pas méconnu le sens hellénistique de la *παρησία*, cette liberté démocratique de parole<sup>2</sup>, pas plus qu'elle n'a ignoré le sens que donne Philon à ce mot: assurance venant

---

<sup>1</sup> Le miracle de la guérison du boiteux de la belle porte retient longuement l'attention de Luc parce que l'événement est pour les Apôtres Pierre et Jean l'occasion d'affirmer leur foi au nom de Jésus-Christ avec *παρησία*. Au nom de Jésus-Christ, Pierre a pris l'homme par la main et l'a relevé (3, 7 *ἤγειρεν αὐτόν*) et aussitôt *ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ*, il fut solide sur ses bases. Au verset 16 St. Pierre rappelle que c'est le nom de Jésus «qui a solidifié (*ἐστερέωσεν*, vulgate *confirmavit*) cet homme que vous voyez et connaissez». Aussi ce miracle est-il le signe de l'assurance ferme apportée au chrétien par le nom de Jésus; Pierre l'entend ainsi 4, 23 *τὸ σημεῖον τοῦτο*. Cette assurance étonne les juges devant qui Pierre et Jean ont été mis debouts (4, 7 *στήσαντες αὐτούς*): *θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρησίαν καὶ Ἰωάννου ... ἐθαύμαζον* .. C'est devant ces mêmes juges que le chef des Apôtres proclamera le: *non possumus ... non loqui*.

Enfin remis en liberté ils retrouvent au sein de la communauté chrétienne une prière unanime (4, 24) pour louer Dieu et demander la grâce de la *παρησία*: *καὶ δὲ τοῖς δούλοις σου μετὰ παρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου* (4, 29) — Le Seigneur répond à leur prière par une effusion spéciale de son Esprit-Saint et Luc termine l'épisode ainsi: *καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρησίας* (4, 31). Décidément c'est là qu'il voulait en venir. Et le rideau tombe sur ce mot.

<sup>2</sup> E. Peterson, *Sur Bedeutungsgeschichte von Parresia*, en: R. Seeberg-Festschrift, Leipzig 1927, pp. 283—297.

d'une conscience pure<sup>1</sup>; mais sa principale inspiration lui vient des textes de l'AT et du NT.

Cette atmosphère juridico-spirituelle, caractéristique de la *παρησία* biblique, se retrouve d'abord dans les Actes des martyrs dont le genre littéraire reflète la langue courante des institutions judiciaires dans les provinces orientales de l'Empire romain. Le mot *παρησία* (en syriaque: *Parhesia*) a pris par exemple, lorsqu'il fut emprunté par le droit romain-syriaque<sup>2</sup>, un sens très technique: il signifie l'intervention *viva voce* par opposition aux *scriptis*. Cette expression technique se présente à plusieurs reprises dans les Actes des martyrs orientaux<sup>3</sup>. Dans le même temps l'autorité littéraire de l'expression scripturaire *φωνῇ μεγάλῃ* (Act. 7, 60), que l'on trouve dans le récit du martyre de St. Etienne, explique l'expression *clara voce* dans les actes latins et coptes en tête du témoignage franc et audacieux des martyrs face à leur juges<sup>4</sup>.

D'ailleurs, presque avec la même fréquence, cette expression est remplacée dans les Actes grecs et orientaux par *παρησία*, déjà employé par les auteurs des livres des Machabées<sup>5</sup>. C'est

<sup>1</sup> On trouve encore dans le milieu hellénistique un troisième sens à ce mot de *παρησία*: l'art de la direction de conscience. C'est en ce sens plus affiné que l'emploie Philodemos dans son «Περὶ παρησίας libellus» (ed. Alex. Olivieri, Leipzig 1914, Teubner), qui sont les notes prises au cours de l'Epicuréen Zenon sur la formation des directeurs d'âme. Cf. aussi Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XX—XXI, p. 1005 (Ed. des Places, Direction spirituelle dans l'antiquité classique).

<sup>2</sup> K. G. Bruns-E. Suchau, Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jahrhundert, Berlin 1880, 52 paen. cf. Thes. Syr. II, p. 3242.

<sup>3</sup> Mart. S. Theod. Ancyr. (Studi e testi 33, Nota Agiografiche, fasc. 6<sup>o</sup>, Roma Vat. 1920, p. 131, 26; 132, 13); Mart. S. Theod. (Studi e testi 6, p. 78, 33; 80, 32); Mart. S. Ariadnes (Studi e testi 6, p. 124, 16—18); Mart. S. Apa Epime (Corp. Script. Christ. Or. Script. Copt. ser. III, tom. I, p. 98).

<sup>4</sup> Mart. S. Cononis 3, 13; Passio Marcelli (Knopf-Krüger, p. 87); Mart. Cassiani (l. c., p. 90); Acta Felicis (l. c., p. 91); Mart. Apa Lacaronis (Script. Copt., ser. III, tom. 1: Acta martyrum, Paris-Leipzig 1908) 1, 18; 2, 9; B. Apatil (ibid.) p. 114, 26; 117, 14; 145, 18; Mart. S. Apa Serapion (ibid.) p. 65, 9; 78, 7; Mart. S. Theod. Stratislates (ibid.) p. 162, 24; 210, 29; 213, 17.

<sup>5</sup> 4 Mach. 10, 5; 1 Mach. 4, 18; 3 Mach. 4, 1; 3 Mach. 7, 12.

un des premiers martyrs, Polycarpe, dont la confession *Χριστιανός εἰμι* est introduite dans le récit par *μετὰ παρησίας*<sup>1</sup>.

Ce remplacement de *φωνῇ μεγάλῃ* par *παρησία* correspond à l'interprétation du grand cri de Jésus à la croix par Chrysostome, qui parle de la *παρησία* en rapportant le drame de la croix<sup>2</sup>.

C'est déjà dans les Actes des martyrs eux-mêmes que se trouvent des indications spirituelles qui enrichissent l'emploi stéréotypé de l'expression *παρησία*; elle se fonde, en dernière analyse, sur l'autorité de Jésus, cf. Mart. S. Theod. Ancyрани: *ἀπαθὲς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἡγεμὼν τὸ χρῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς σίδηρον ἐστόμωσεν τὸ ἅγιον βάπτισμα. ποίει τοίνυν ὁ βούλει καὶ μαθήσῃ τοῦ Χριστοῦ μου τὴν δύναμιν ὅτι ἐν τῷ πάσχειν τῶν ἐνεργούντων ἐστὶν δυνατώτερος. ὁ ἡγεμὼν εἶπεν· ἀγνοεῖς, ἄθλιε, ὅτι οἰνοπώλης ὢν καὶ ἀγοραῖος ἄρχοντι διαλέγῃ ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ αἱματός σου; Θεόδοτος εἶπε· παρησίαν μοι δίδωσι ἡ εὐσέβεια*<sup>3</sup>.

Le terme *παρησία* possède donc, dès ce moment, une résonance spirituelle incontestable.

En passant du genre littéraire plus populaire des Actes des martyrs à l'emploi qu'en font les Pères, et spécialement Origène, le terme va voir son sens spirituel s'accroître. Dans le *Περὶ εὐχῆς* et le *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*, la *παρησία* du martyr<sup>4</sup> est présentée par Origène comme le prolongement de la *παρησία* de la prière chrétienne<sup>5</sup>. Car la prière du Notre Père, si elle n'est accompagnée de la confession et de l'action, demeure tronquée et sans valeur<sup>6</sup>. De même, la substitution de *παρησία* à l'expression *φωνῇ μεγάλῃ* valorisait la prière prononcée à haute voix<sup>7</sup>.

Il ne faudrait pas croire cependant que cet enrichissement du mot en un sens spirituel a complètement effacé son élément

<sup>1</sup> St. Polycarpe, Mart. 10 (Knopf-Krüger).

<sup>2</sup> Spur. Chrysost., cruc. 2 (Gaume 3, 826 D).

<sup>3</sup> Mart. S. Theod. Ancyрани (l. c.) p. 133, 16—134, 2; cf. aussi Mart. SS. Justini et socii V, 6 (Knopf-Krüger).

<sup>4</sup> GCS Origènes I, p. 18, 21; cf. la *παρησία* déjà *Κατὰ Κέλσου*, 7, 26 (GCS Origènes II, p. 177, 21).

<sup>5</sup> GCS Origènes II, p. 332, 20; 331, 4; 346, 17.

<sup>6</sup> Ibid. p. 48, 14: *ἐξ ἡμῶν λέγωσι*.

<sup>7</sup> Sur la *παρησία* comme expression de la prière prononcée à haute voix: Joseph Balogh, *Das Gebetsweinen*, en: ARG XXVII, pp. 365—368.

juridique. Chez Grégoire de Nysse<sup>1</sup>, la *παρηγοία* demeure la condition particulière de l'accès à Dieu dans la prière. Celui qui prie s'engage envers Dieu comme Dieu s'engage envers lui:

«Une promesse par vœu doit avoir été faite avant d'approcher Dieu dans la prière. Quelle est donc la différence de sens entre ces deux mots *εὐχή* et *προσευχή*? La voici: un vœu (*εὐχή*) est une promesse qui consacre quelque chose au service de Dieu, tandis que la prière (*προσευχή*) est l'offrande à Dieu d'une supplication pour obtenir des biens. Puisque, par conséquent, nous avons besoin de la *παρηγοία* pour approcher Dieu et lui demander des biens qui nous seront profitables, le vœu doit nécessairement précéder la prière. D'où, si nous avons accompli notre part, nous avons confiance d'être devenus dignes de recevoir en retour les dons que Dieu peut nous faire.»

Nous trouvons déjà suggérée ici la structure du processus juridique de l'engagement (appelons-le de son terme technique: *fiducia*), transposée dans un contexte spirituel, pour signifier le rapport intime entre l'âme et Dieu dans la prière; analogie que nous trouverons plus tard dans la tradition latine: la *fiducia* du droit romain se retrouvera dans la *fiducia* spirituelle des Pères latins. Car le processus juridique de l'engagement dans une action fiduciaire a trouvé son expression technique dans le droit romain avec le mot *fiducia*, comme d'ailleurs le droit grec et presque tous les droits du monde oriental et sémitique avaient trouvé la leur. Mais alors que l'expression correspondante à la *fiducia* romaine est la *παῖσι; ἐπὶ λύσει* en grec<sup>2</sup> et «massah» en hébreu<sup>3</sup>, la *παρηγοία* comme terme juridique exprime une action plus courante dans les cours de justice: l'intervention *viva voce* par opposition aux *scriptis*.

<sup>1</sup> PG 44, 1137 A—1139 A.

<sup>2</sup> W. Kamps, La fiducia dans le droit de Grande-Grèce et l'origine de la mancipatio, Revue historique de droit français et étranger 15 (1936) pp. 142—155; Manigk, Art. «Fiducia», RE VI, 2287 ss. Aussi: E. Rabel, Nachgeformte Rechtsgeschäfte. Mit Beiträgen zu den Lehren von der Injurezession und vom Pfandrecht, en: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XXVII (1906) p. 334.

<sup>3</sup> Ramon Sugrantes de Franch, Etudes sur le droit Palestinien à l'époque évangélique, Fribourg 1946 (Arbeiten aus dem Juristischen Seminar der Universität Freiburg/Schweiz, Nr. 1), p. 85 ss.

Aussi, dans des contextes spirituels de l'accès à Dieu dans la prière, le mot *παρησία* est lié à ces autres expressions juridiques qui signifient l'accès d'une personne au tribunal: *προσάγειν*, *προσελθεῖν*<sup>1</sup>. L'emploi du mot *παρησία* en liaison avec ces verbes, dans le contexte de l'accès à Dieu, est typique et fréquent par exemple chez St. Jean Chrysostome<sup>2</sup> et dans les liturgies orientales<sup>3</sup> auxquelles correspond le *audemus dicere* de la Messe romaine.

Parler avec Dieu dans la prière présuppose donc cet élément juridico-spirituel qui est la base de l'épanouissement de la *παρησία*. De même, l'accès à la face de Dieu dans des contextes plus mystiques et contemplatifs est exprimé par les mêmes mots *προσάγω*, *προσ(ἐπ-)ελθεῖν* ou simplement *παρησία*. C'est le cas par exemple chez Origène qui, dans son commentaire sur St. Luc<sup>4</sup>, fait s'approcher hardiment la femme de Béthanie de la face de Jésus. Il est significatif que l'emploi du mot *παρησία* chez Origène est souvent lié au complément *πρός τὸν θεόν*<sup>5</sup> d'autant qu'il précise qu'il s'agit de la face de Dieu, *πρόσωπον*. Si la rencontre face à face avec Dieu en son achèvement implique toujours un rapport quasi-juridique, à plus forte raison le point de départ, le Baptême, contient-il un élément juridique; le Baptême est un contrat définitif de l'homme avec Dieu: C'est le Baptême qui donne au chrétien le droit à la *παρησία*, comme le dit Théodore de Mopsueste<sup>6</sup> dans ses homélies sur le baptême. Et Chrysostome<sup>7</sup> soulignera que les catéchumènes ne jouissent pas de ce droit. C'est dans l'ordre sacramental que le chrétien s'approche

<sup>1</sup> Art. *προσάγω*, Kittel, Theol. Wörterbuch. Sur *προσέρχομαι* cf. Spicq, l. c. I, p. 280—281.

<sup>2</sup> Chrysostomos, expos. in psalm. 4, 1 (Gaume 5, 6 C).

<sup>3</sup> Brightman p. 59, 28. Liturgie de St. Jacques.

<sup>4</sup> In Luc. frag. 10, Rauer, p. 236.

<sup>5</sup> Par exemple: Comm. in Jerem. Homil. 16, PG 13, 444 B; *Περί εὐχῆς* 12, 1; 14, 5 (GCS Orig. II, p. 320, 20); 14, 2 (ibid. p. 331, 4), surtout in Cant. Cant. Homil., GCS Orig. VIII, p. 34, 16; 60, 10; 123, 29; 183, 12; 193, 9, 13; 200, 4, 16; in Ezech. Homil. III, p. 349, 7; 351, 10; 353, 8; in Libr. Reg. Homil. VIII, 1, p. 402, 7.

<sup>6</sup> Théodore de Mopsueste, 2<sup>e</sup> Homil. sur le baptême = Homil. XIII, 17—18, ed. Tonneau pp. 397ss.

<sup>7</sup> Chrysostome, Homil. 2, 5 in 2. Cor. (Gaume 10, 435 C).

avec *παρησία* comme s'exprime la liturgie de Chrysostome<sup>1</sup> et Sérapion de Thmuis<sup>2</sup> dans sa prière eucharistique.

Dans une ligne plus johannique, chez Isaac le Syrien<sup>3</sup> par exemple, c'est la filiation divine qui rend la *παρησία* possible. Elle est le sommet de la sanctification. Et Jean de Thessalonique<sup>4</sup> (7e siècle) montrera que la Vierge toute sainte est la *παρησία* en personne, vertu qu'il distingue, dans le même texte, de l'espérance<sup>5</sup>.

Chez les Pères, la *παρησία* se présente semblablement comme une vertu qui agit dans le monde présent: pour Méthode de Philippes<sup>6</sup> comme pour Grégoire de Nysse<sup>7</sup> et Origène<sup>8</sup> (à propos de Suzanne!) elle s'allie à la chasteté, pour Chrysostome<sup>9</sup> à l'aumône, pour les *Acta Thomae*<sup>10</sup> à l'*ἀγάπη*, pour les *Acta Philippi*<sup>11</sup> à la *σοφία*; pour la Ia Clementis<sup>12</sup> et les Stromates de Clément d'Alexandrie<sup>13</sup> à l'*ἀλήθεια*. C'est ainsi que St. Athanase définit la *παρησία* comme la confession de la vraie foi (*ὁρθοδοξία*)<sup>14</sup>.

Ainsi liée à la sanctification par la grâce et la charité la *παρησία* sera détruite en même temps que la grâce. Le pécheur ne peut

<sup>1</sup> Brightman, p. 330, 17; 338, 22.

<sup>2</sup> Preces Miss. Euch. Serap. ed. Quasten (Flor. Patrist. fasc. VII), p. 58—59.

<sup>3</sup> Sancti Patris nostri Isaaci epistola ad sanctum Patrem nostrum Symeonem in Monte mirabili commorantem; Nov. Patr. Bibl. ed. Card. Maio, vol. VIII, Rom 1871, ep. 16, p. 167, 38; ep. 17, p. 168, 5; ep. 33 fin; ep. 23, p. 174, 22.

<sup>4</sup> Patr. Orient. XIX, fasc. III, Homil. mariales byzantines, p. 402, 11.

<sup>5</sup> Ibid. p. 402, 7—8: *ὅτι αὐτὴν ἔδειξεν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς χειρὸν βικόν καὶ οὐρανὸν ἐπίγειον, ἐλπίδα τε καὶ καταφυγὴν καὶ παρησίαν τοῦ γένους ἡμῶν, ἵνα τελούντες μυστικῶς τῆς θείας αὐτῆς κοιμήσεως τὴν ἐορτὴν εὖρωμεν ἔλεος καὶ χάριν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.*

<sup>6</sup> Sympos. 6. 4 (p. 68, 4; PG 18, 177 C).

<sup>7</sup> Or. dom. 5 (PG 44, 1177 B).

<sup>8</sup> Jo. 28, 5 (p. 394, 23; PG 14, 688 C).

<sup>9</sup> Homil. 17, 2 in 2. Cor. (Gaume 10, 560 C).

<sup>10</sup> *Acta Thomae* 81 (p. 169, 17); cf. aussi Lc. 19, 8: Zachée se proclamant fermement décidé à l'aumône; relèvement (*σταθεῖς*) et parole d'assurance (*εἶπεν*) sont clairement indiqués.

<sup>11</sup> *Acta Philippi* 144 (p. 85, 2).

<sup>12</sup> 1. Clem. 35, 2.

<sup>13</sup> Strom. 7, 16 (p. 73, 34; PG 9, 541 C).

<sup>14</sup> 2. Ap. 78 (Opitz 2, 1, p. 227, 11; PG 25, 788 D).

plus posséder de *παρησία*. Comme le disent les *Acta Philippi*<sup>1</sup>, le diable est dénué de *παρησία*. De même nos premiers parents ont-ils perdu la *παρησία*, affirment Méthode<sup>2</sup>, Athanase<sup>3</sup>, Grégoire de Nysse<sup>4</sup> et Procope de Gaza<sup>5</sup>. En conséquence, la rémission des péchés s'exprimera chez Chrysostome<sup>6</sup> par la *παρησία*. Le pécheur pourtant est capable, par l'humilité, de recouvrer cette *παρησία* comme le dit le même Chrysostome<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Acta Philippi* 110 (p. 43, 7); *Ath. ep. Arg. Lib.* (PG 25, 540 C).

<sup>2</sup> *De resurr.* 2, 25 (GCS p. 381, 5).

<sup>3</sup> *Gent.* 2 (PG 25, 8 B).

<sup>4</sup> *Virg.* 12 (PG 46, 373 C).

<sup>5</sup> *Gen.* 3, 7 (PG 87, 194 B).

<sup>6</sup> *Homil.* 19, 1 in *Hebr.* (PG 12, 180 C).

<sup>7</sup> *Homil.* in *Gal.* 2, 11 (Gaume 3, 361 A). La *παρησία* dont fait preuve alors le pécheur est la certitude ferme que celui qui a ressuscité Jésus, le ressuscitera aussi. Cette grâce de résurrection par les sacrements commence déjà à agir en lui, sa pénitence résolue en est la preuve. La pénitence du fils prodigue manifeste une pareille décision: *Lc.* 15, 18 *surgam et ibo*. M. Le Chanoine Osty traduit: «Je veux partir» et justifie sa traduction dans la Bible de Jérusalem: «Et non: 'je me lèverai' traduction dépourvue de sens d'un hébraïsme: 'se lever' indique une entrée en action, une résolution, un départ.» Le Fils Unique chargé des péchés du monde et retournant vers le Père n'a pas d'autre mot pour dire sa décision: *surgite eamus* (*Jean* 14, 31 *ἐγείρεσθε*, cf. *Mt.* 26, 46). Cette décision est marquée dans tout le NT; au hasard des références: *Lc.* 22, 46 *ἀναστάντες προσεύχεσθε*; *Act.* 9, 6: *ἀλλὰ ἀνάστηθι*... 8: *ἡγέσθῃ*; *Act.* 26, 16; *Mt.* 17, 7; *Mt.* 2, 13; *Lc.* 1, 39. Cette *παρησία*, au regard de l'Eglise, est une condition sine qua non de vraie contrition. Le Concile de Trente l'affirme nettement lors de sa XIV<sup>e</sup> session, à propos de la pénitence ch. IV, *Denz.* 897:... *si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua coniunctus sit*. Puis, au cours de la même XIV<sup>e</sup> session, à propos de l'Extrême-Onction dont le Concile, assisté de l'Esprit-Saint, découvre d'emblée la profondeur en y reconnaissant le *consummativum poenitentiae*, la *fiducia* retrouve une place d'honneur. Le préambule de la doctrine (*Denz.* 907) note comment notre ennemi n'est pas plus acharné à nous perdre «et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae (deturbare) que lorsqu'il nous voit sur le point de sortir de cette vie». On ne s'étonnera donc pas de voir cette *παρησία* — *fiducia* mentionnée fortement comme effet du sacrement: ... *aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando* (*Denz.* 909). Voilà comment pour le Concile se réalise le «et alleviabit qu'il lit dans la vulgate; et comme il a conscience de posséder un texte très édulcoré par rapport au grec ou même à la *Versio Itala* (*Jac.* 5, 15, *Itala-Codex Corbeiensis, nunc Petropolit.*, ed. Wordsworth, *Studia Bibl.*, Oxford 1885) citée par la décrétale d'Innocent I<sup>er</sup> (*Denz.* 99) «et suscitabit eum Dominus», il se permet d'insister

Cette diversité des emplois du terme *παρησία* ne doit pas nous cacher le sens fondamental qu'il tient de sa présence dans le texte du Lévitique. La *παρησία* est l'attitude de celui qui se tient debout devant Dieu et devant les hommes. C'est ce qu'ont bien compris les plus récents traducteurs grecs<sup>1</sup> de la Bible. Là où les LXX avaient employé *παρησία*, ils ont substitué les termes *ὀρθῶς* ou *ἀνιστάμενος*. Quant à l'exemple des martyrs<sup>2</sup> qui a tant contribué à l'extension de l'emploi du terme *παρησία*, s'il introduit un élément juridique, il ramène pourtant la pensée vers le Christ ressuscité et qui demeure debout et victorieux. Le martyr s'unit à la victoire du Christ par la *παρησία*<sup>3</sup>.

Pour les Pères grecs le mot *παρησία* s'imposait donc comme terme biblique manifestant un contenu spirituel: l'assurance et le relèvement de l'âme qui résultent de l'action divine dans l'histoire réelle du salut.

Par contre le contenu spirituel du mot *fiducia* chez les Pères latins était le résultat d'un déplacement du plan juridique au plan spirituel. Aussi la *fiducia* a un sens plus déterminé et fixé dans sa fonction technique et juridique qui dépasse largement le simple emploi de la *παρησία* dans la pratique des cours de justice. C'est un terme de juristes au sens strict.

sur la résurrection apportée par cette extrême pénitence: (*fiduciam*) ... *qua infirmus sublevatus* ... Le Concile de Trente insiste d'autant plus sur la *fiducia* apportée par l'Extrême-Onction, et il est le premier à le faire, contrairement au Moyen-Age (ni St. Thomas S. c. G. IV, 73, ni St. Bonaventure, Op. omn. ed. Quarachi, IV, Dist. XXIII, pp. 587—602, ni Scot, IV Sent. Dist. XIII, quaest. unica, ni Lombard, IV, Dist. 33), qu'il a adopté un texte faible, mais il révèle par le fait même implicitement au chrétien, qu'il sortira de cette vie, relevé et debout, comme le Christ ressuscité; les deux disciples qui avaient reconnu leur seigneur ressuscité ne se sont-ils pas mis, sur l'heure même, le jour étant tombé, en marche vers la ville de Jérusalem? Le chrétien lui aussi, résolument, retourne à la Jérusalem céleste. Lc. 24, 33: καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ.

<sup>1</sup> Schlier, Art. *παρησία*, Kittel, Theol. Wörterbuch.

<sup>2</sup> Chrysostom., pan. Barn. 7 (2, 645 D); Aster. Amas., Homil. 10 (PG 40, 317 C); Greg. Nyss. Steph. 2 (PG 46, 732 A).

<sup>3</sup> Par exemple: Mart. B. Apatil, CSCO, Copt. ser. III, tom. 2, Acta mart. II, Louvain 1950, p. 89, 9.

Les historiens du droit Romain sont actuellement d'accord pour dire que la *fiducia*, comme notion du droit privé Romain, date du II<sup>e</sup> siècle avant J. C.<sup>1</sup> Les sources du droit Romain parlent de la *fiducia* pour exprimer la livraison d'une propriété confiée à un créancier pour un certain temps, en garantie. Il la rendait lorsque la dette était payée<sup>2</sup>.

C'est ainsi que les juristes Romains emploient l'expression technique *fiducia*:

1. à titre de livraison de propriété (*fiduciae causa mancipio dare, fidei fiduciae causa mancipio accipere*) selon les termes de l'accord par lequel on signifie la destination incluse obligatoirement dans le *pactum fiduciae*. On trouve ainsi *fiducia* comme synonyme de *pactum fiduciae* dans des expressions comme *fiduciam contrahere* ou *fiducia contracta*. Dans les sources classiques livraison de propriété et *pactum fiduciae* sont encore distingués, mais dans une époque ultérieure la signification de la livraison disparaît et les expressions *fiduciam dare* et *fiduciam accipere* signifient l'action complète de la livraison fiduciaire, donc livraison de propriété et *pactum fiduciae*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Walther Erbe, Die Fiducia im römischen Recht, Weimar 1940, p. 2; Arangio-Ruiz, Ist. \*298: «una epoca di poco anteriore a Cicerone».

<sup>2</sup> E. Rabel, Real Securities in Roman Law, Illinois Law Rev. 36 (1941) 371—393; Seminar 1 (1943) 32—47; Manigk, Art. «Fiducia», RE VI, 2287—2316; Raymond Monier, Vocabulaire du droit Romain, ed. 4<sup>e</sup>. Et. Domat. Montchrestien, 1949, p. 123 s.; Leopold Wenger, Die Quellen des Römischen Rechts, Wien 1953 (Österr. Akademie der Wiss., Denkschriften der Gesamtakad., Bd. 2), p. 757ss.; E. Carelli, Fiducia, Nuovo Digesto Italiano 5 (1938) 1131—1132; B. Kübler, Dizionario epigrafico di antichità romane 3 (1922) 82—85; F. Senn, La forme la plus récente de la donatio mortis causa. L'aliénation fiduciaire mortis causa, Nouvelle rev. hist. de droit français et étranger 37 (1913) 275—310; Boethius ad Cic. trop. 10, 41 (cf. M. Tulli Ciceronis op. ed. Orelli, V, p. 340, 43): . . . *haec mancipatio fiduciaria nominatur idcirco, quod restituendi fides interponitur*.

<sup>3</sup> Erbe, l. c., p. 11; H. Degenkolb, Bemerkungen zu dem pactum fiduciae, Savigny-Zeitschr. für Rechtsgesch. 9 (1870) 117—179; 407—409; Hübner, Ein pactum fiduciae, Hermes 3 (1869) 283—289; V. J. A. van Dijk, Fiducia cum creditore contracta, Themis (1943) 233—247.

2. pour la chose livrée elle-même: on parle simplement de la *fiducia* dans le même sens que *res fiduciae data* ou *res fiduciaria*, pour exprimer la chose confiée elle-même<sup>1</sup>.

Ce double emploi de *fiducia* chez les juristes était logique et possible parce que la *fiducia* exprimait un rapport purement extrinsèque et matériel entre débiteur et créancier.

La *fiducia* juridique au sens propre du terme signifie une relation extérieure parce que les documents des opérations fiduciaires comme la *Formula Baetica*<sup>2</sup> montrent bien que le *pactum fiduciae* n'entraînait jamais un titre formel, ni la conclusion d'un contrat ni engagement d'un procès. La *fiducia* se présente uniquement en liaison avec les deux opérations formelles de la *mancipatio* et de la *in iure cessio*<sup>3</sup>. Le contenu du *pactum fiduciae* était réduit à la simple constatation d'une obligation contractée, à sa valeur totale et enfin à la durée de la garantie fiduciaire. Cette constatation d'un fait dans l'accord fiduciaire (donc bien distingué d'un contrat!) rend la signification matérielle du mot *fiducia* plus intelligible. Cette matérialisation du terme *fiducia* dans le droit privé évite bien la confusion entre la *fiducia* au sens moral et la *fiducia* au sens des juristes. C'était l'erreur de Cicéron, plus avocat que juriste, de croire que l'action fiduciaire aussi bien que la *bona fides* impliquait un titre formel<sup>4</sup>.

D'ailleurs, il faut remarquer que la fixation du sens moral de *fiducia* eut lieu à peu près à la même époque où *fiducia* prenait

<sup>1</sup> Manigk, l. c., p. 2287s.; Erbe, l. c., p. 12.

<sup>2</sup> Mommsen, CIL, Nr. 5042, Suppl. 5406: document juridique d'une livraison fiduciaire du 1./2. siècle; cf. récemment Wenger, l. c., p. 757s.; B. J. Lintelo de Geer, *Formula Baetica*, Nieuwe bijdragen v. regtsgeel. 20 (1870) 450—455; Rudorff, *Über die baetische Fiduciartafel. Eine Revision*, ZRG 11 (1873) 52—107; F. Baudry, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, red. M. Ch. Daremberg et E. Saglio, Paris, 1 (1877); 2, 2 (1896) 1117—1118.

<sup>3</sup> Erbe, l. c., p. 12; 19s.; G. Grosso, *Sulla fiducia a scopo di manumissio*, Rivista Italiana per le scienze giuridiche, N. S. 4 (1929) 251—336; P. Collinet, Deux textes retrouvés sur la fiducia: Gaius lib. X. ad Edictum provinciale, Dig. 19, 2 loc. cond., 25, 1; Alex. Sévère, Code Just. 4, 65 (66), de loc. et cond., 9 (234), en: Revue hist. de droit français et étranger 16 (1937) 760—761; cf. surtout: U. Brasillo, *Mancipatio fiduciae causa*, Mém. F. de Vischer, 3.

<sup>4</sup> De nat. decr. 3, 74; de off. 3, 15, 61; 3, 17, 70.

son sens technique chez les juristes. Avant cette époque, le sens moral du mot *fiducia* était beaucoup plus vague —, il se déterminera à l'époque classique.

La pratique de la *fiducia*, dans le droit Romain, a succédé à celle du *pignus*; elle supposait des conditions juridiques plus complexes. Mais plus tard Justinien a supprimé la pratique de la *fiducia* pour revenir à la forme antique du *pignus*<sup>1</sup>. La première entraînait maintes contestations, pour préserver les garanties de toute fraude ou tromperie; elle était ainsi vouée à l'échec<sup>2</sup>.

Les abus des opérations fiduciaires, exposées à la méchanceté, à l'inconstance humaine et à la fragilité des garanties humaines étaient bien connues dans la vie courante. St. Ambroise<sup>3</sup> en fait mention et Tertullien<sup>4</sup> a averti les chrétiens à l'égard des opérations fiduciaires.

Mais ce qui marque un échec dans le domaine du droit, constitue un gain dans le domaine de la religion chrétienne.

C'est Dieu qui donne la pleine garantie pour le chrétien qui s'engage envers lui.

En effet, la *fiducia* au sens spirituel en gardant son squelette originaire juridique, trouve son plein épanouissement dans la langue chrétienne. C'est pourquoi aussi l'expression *fiduciae plenus* se présente uniquement chez les auteurs chrétiens comme l'a constaté Fränkel dans le Thes. Lg. Lat.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Manigk, Art. «Pignus», RE XX, 1, p. 1239; Monier, l. c., p. 124; Erbe, l. c., p. 84; Manigk, Art. «Fiducia», RE VI, p. 2289.

<sup>2</sup> Cf. les différents procès entre créancier et débiteur, comme l'*actio fiduciae contraria* (Erbe, l. c., p. 117), les «noxale Konträrklagen» (Erbe, l. c., p. 118), infidélité de la part du fiduciaire (Erbe, l. c., p. 36ss.) etc.; L. Chadel, Du jus distrahendi dans la fiducie et l'hypothèque, Paris 1902 (Thèse, Faculté de Droit, Paris); sur la *fiducia* dans le droit romain: pp. 7—26.

<sup>3</sup> De Tobia 12: *hypothecas flagitat, pignus usurpat, fiducias vocat.*

<sup>4</sup> Idol. 23: *pecuniam de ethnicis mutuantes sub pignoribus fiduciati iurati cavent et se negant.*

<sup>5</sup> VI, p. 706, 21: *hunc usum non inveni nisi apud Christianos*; cf. aussi l'expression de St. Hilaire: ... *propria conscientia altioris fiduciae* (In Ps. 54, 2; PL 9, 348). Sur la distinction nette entre *spes* et *fiducia* dans la tradition latine cf. Tert. de bapt. 6, 1: ... *ad fiduciam spei*; Aug. conf. 9, 13, 34: ... *fiducialiter speramus*; Ambros. de vit. virt.

Le *Sacramentarium Leoninum* montre un riche emploi du mot *fiducia*; c'est donc un mot de la liturgie primitive. Les contextes montrent bien que le contenu spirituel, signifié par ce mot liturgique, indique un engagement envers Dieu et un avertissement à l'égard d'un engagement envers les hommes ou la conscience propre, par exemple:

*quod nostra fiducia non meretur pia supplicatio reddat acceptum*<sup>1</sup>.  
*qui nostrae iustitiae fiduciam non habemus eorum meritis adiuvemur*<sup>2</sup>.

*qui nostrae conscientiae fiduciam non habemus placentium tibi meritis protegamur*<sup>3</sup>.

Le complément *reddat acceptum* (premier exemple) prouve en plus son origine juridique dans les transferts formels des propriétés<sup>4</sup>.

Grâce au sens matériel de *fiducia* juridique (employée pour désigner la chose réelle livrée au créancier) la *fiducia* religieuse de la langue chrétienne peut dès lors exprimer une réalité spirituelle très forte: transfert du plus précieux de nous-même à Dieu, don de soi-même. Aussi St. Augustin pourra-t-il parler de la *dulcis paupertas*<sup>5</sup> pour signifier le résultat du transfert de notre *fiducia* en Dieu, tout comme, chez les apôtres et les martyrs, la résurrection du Christ constituait la garantie de notre *fiducia in Deum*: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes sumus; hoc credere veritas cogit; veritatem Deus aperit* (Tertullien)<sup>6</sup>.

confl. PL 17, 1058: . . . *contra fiduciam spei*; Greg. Mor. I, 40: . . . *per certitudinis fiduciam caelestia sperat*; Greg. Past. III, 29; PL 77, 108 B: . . . *ut sic de spe fiduciam habeant*.

<sup>1</sup> Sac. Leon. ed. de Feltoe, 2, 14.

<sup>2</sup> Ibid. 46, 2.

<sup>3</sup> Ibid. 51, 3.

<sup>4</sup> *Mancipatio, depositum, commodatum, contractus pignatorius*; cf. T. Niemeyer, *Fiducia cum amico und depositum*, Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte 12 (1892) 297—324.

<sup>5</sup> PL 36, 943; PL 37, 1120; PL 35, 2021.

<sup>6</sup> De res. 1, 1; de res. 31, p. 69, 18; Mart. B. Apatil: *multi pro nomine Domini Jesu Christi certarunt ac magna fiducia resurrectionem Christi, eius ad coelum adscensionem atque ad dexteram Patris sessionem adsecebant* (CSCO, ser. III, tom. 1, p. 89, 9).

Tandis que la *παρησία* signifie l'épanouissement de l'âme, l'assurance de celui qui s'est relevé et se tient debout devant Dieu et devant les hommes, la *fiducia* exige comme complément le verbe *erigere* pour exprimer cette réalité spirituelle, comme en témoigne non seulement la tradition patristique latine<sup>1</sup>, mais toute la tradition médiévale<sup>2</sup> jusqu'aux documents et décrets du Concile de Trente<sup>3</sup>.

Cependant le mot *fiducia* a l'avantage de pouvoir exprimer plus exactement le fondement de ce relèvement intérieur: l'engagement de l'âme envers Dieu basé sur les deux Alliances de Dieu et de son peuple.

C'est pourquoi la confiance chrétienne devrait d'une manière plus précise s'exprimer par *trust* (mieux encore: *objective trustworthiness*) ou *engagement* pour conserver le fond du contenu spirituel des mots *παρησία* et *fiducia* dans la Bible et chez les Pères.

<sup>1</sup> Tert. de res. 31, p. 69, 22: ... *labefactans fiduciam resurrectionis ... sed in testationem resurrectionis, ... ut in illam spem erigeret* ... Aug. in ps. 88, 1; PL 37, 1120: ... *erigite animos* ... *Dat enim nobis id in eum fiduciam* ...; Aug. sermo 177, 2: *resurgendo de carnis resurrectione fiduciam dedit*; Greg. Mg. PL 76, 879; *in sui fiduciam erecta*.

<sup>2</sup> Par exemple: St. Bonaventure, op. omn. ed. Quarachi, IX, p. 716b—717a; cf. le thème de l'*erectio animi* en liaison avec la *fiducia* et la *fortitudo* dans la psychologie surnaturelle des scolastiques: R.-A. Gauthier, Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie et dans la théologie chrétienne (Bibl. Thom. XXVIII), Paris 1951, p. 333, 357 s.

<sup>3</sup> Chap. 6 du décret de la justification: ... *in spem eriguntur, fidentes* ... Exemple des documents de la 6<sup>e</sup> session: *erige statim in spem et fiduciam* C. T. V, p. 331, 20—26 (ed. Goerres-Gesellschaft); aussi A. Vega, De iustificatione doctrina universa, libri XV absolute tradita et contra omnes iuxta germanam sententiam orthodoxiae veritatis, et sacri Concilii Tridentini, praeclare defensa, Coloniae 1572, p. 787b: ... *et hac fiducia saepe nos exhilaret, levat*.

## A note on Διαδοχή

R. L. P. MILBURN, Oxford

Controversial issues have caused the word *διαδοχή*, as used by the Fathers, to receive a full share of attention, but some of the earliest occurrences of this word, in the works of the Apologists, have nevertheless been largely disregarded and find no place in, for instance, the list of passages appended to C. H. Turner's study of Apostolic Succession<sup>1</sup>.

Writing about the middle of the second century, Tatian (*Orat.* 25) draws the contrast between pagan dissensions and Christian harmony on a number of important matters of philosophy and religion, and he goes on to declare that the heathen have "successions of teaching that jar one against the other" (*στασιώδεις δογμάτων διαδοχαί*)<sup>2</sup>. This is an exact anticipation of the use of *διαδοχή* by Clement of Alexandria. The word appears to occur eight times in Clement's extant writings<sup>3</sup>. Four of these instances are of a general nature (*Strom.* III. IX. 65, where Eve is *αἰτία διαδοχῆς τῶν τε γεννωμένων τῶν τε ἀμαρτανόντων*, *Strom.* II. XXIII. 140 *παίδων διαδοχή* cf. *Paedagogus* II. IX. 91, *Strom.* IV. XIII. 94, where things of this world are described as *ἀλλότρια καὶ τῶν κατὰ διαδοχὴν ὑπάρχοντα*) but in the other four cases *διαδοχή* denotes the succession of a particular variety of teaching. In *Strom.* I. XIV. 62, it is explained that "there have been three successions of philosophy — *φιλοσοφίας διαδοχαί* — taking their names from the places where they arose", and, shortly afterwards (*Strom.* I. XIV. 64) a reference is made to *ἡ διαδοχή τῶν παρ'*

<sup>1</sup> Essays on the Early History of the Church and the Ministry. Ed. H. B. Swete, pp. 197—206.

<sup>2</sup> *Διαδοχή* is used again in *Orat.* 39, where it means the succession-list of Attic kings.

<sup>3</sup> O. Stählin in GCS, Clem. Alex., IV. 329.

Ἑλλήσι φιλοσόφων. Again, when the opinions of philosophers about the chief good are being discussed, reference is made to "those called Annicereans of the Cyrenaic succession", where *Κυρηναϊκὴ διαδοχὴ* refers to the philosophic tradition of the school founded by Aristippus (*Strom.* II. XXI. 130.). Similarly, when forms of Christian teaching are being discussed (*Strom.* VI. VII. 61), the contrast is drawn between those who failed to nourish the seeds of Truth and those who have a sure and reliable apprehension of things past, present and future. This kind of knowledge, it is maintained, was handed down verbally by the Apostles "to a few people" and then transmitted successively (*κατελήλυνεν κατὰ διαδοχάς*). No attempt is made precisely to define who the transmitters were, any more than is done in the case of those who handed down the findings of pagan philosophy<sup>1</sup>.

Another early use of *διαδοχὴ* may be discovered in Justin's *First Apology* (31. 7)<sup>2</sup>. Here attention is drawn to the Hebrew prophets of old who announced the events of Christ's life many years before they actually came to pass: "We find it predicted . . . that certain persons should be sent by Him unto every nation of the world to proclaim these things and that among the Gentiles in particular men should believe on Him. And the prophecy was made before He appeared, first 5000 years earlier, then 3000, then 2000, then 1000, and again 800 years earlier. For in successive generations (*κατὰ τὰς διαδοχὰς τῶν γενῶν*) prophets arose one after another." Here, as frequently in the language of the Fathers, the succession is closely connected with truth, but in this case it is truth prophetically declared rather than handed down after the event.

<sup>1</sup> The use of *διαδοχὴ* in the sense of a succession of teachers and thus of a particular sort of teaching continues in Byzantine Greek. For instance, Georgius Pisides, writing in the seventh century, explains that the name of the promontory of Hera was adopted by tradition from the idolatrous worship that formerly prevailed (*de Exp. Pers.* I. 159):

οὕτω γὰρ αὐτὴν ὠνόμαζον ἐκ πλάνης  
τῆς περὶ κραιτούσης διαδοχῆν δεδεγμένοι.

<sup>2</sup> The word occurs also in I. Ap. 32. 14: τοῦ Ἰακώβ καὶ τοῦ Ἰούδα κατὰ γένους διαδοχῆν υἱὸς ὑπῆρχεν.

Justin returns to the same theme in his *Dialogue with Trypho* (52) where the word *διαδοχή* is again found: "You had prophets in succession (*κατὰ διαδοχὴν*) until John (the Baptist)"<sup>1</sup>. It is explained that this order of Hebrew prophets ceased with the coming of Christ but that (82) the divinely-bestowed power of prophecy was inherited as a lasting possession by the Church<sup>2</sup>. However, Justin has to lament that "precisely as there were false prophets in the time of your holy prophets, so we also find that many false teachers arise", and the prophetic succession is thus shown to be not so much a matter of formal appointment as manifest wherever prophetic utterances are in harmony with the sound doctrines of Scriptural truth. Sometimes, according to an unnamed opponent of Montanus<sup>3</sup>, it was the violent and eccentric character of a prophetic utterance, no less than its content, which marked out a prophet as offending against the tradition and succession (*παράδοσις καὶ διαδοχή*) of the Church from the beginning.

Another instance of the use of *διαδοχή* by the Apologists occurs in the *Legatio* of Athenagoras (28. 3) where both noun and verb are used in close connexion. Athenagoras explains that the heathen gods are mere men, and he invokes the witness of Herodotus who had been instructed to this effect by certain Egyptian priests. "And who," he asks, "could be more trustworthy than those who received in succession, son from father, the traditional knowledge along with the priesthood?" (*οἱ κατὰ διαδοχὴν γένους, παῖς παρὰ πατρός, ὡς τὴν ἱερωσύνην καὶ τὴν ἱστορίαν διαδεχόμενοι*). This passage happens to connect the preservation of traditional truth and the priesthood in a manner comparable with the language of Hippolytus. For, at the beginning of his work *Against the Heresies* where, as he states, he is concerned to affirm Truth by contrast with erroneous speculation<sup>4</sup>, Hippolytus declares that falsehood is refut-

<sup>1</sup> Reference is also made, in connexion with the forecast of Genesis XLIX. 8—12, to the continuance of the Jewish royal line until the coming of Christ, but Justin's main concern is with the prophets rather than the kings.

<sup>2</sup> Παρ' ἡμῶν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματα ἔστιν.

<sup>3</sup> Cf. Eusebius, H.E. V. 16. 8.

<sup>4</sup> Refutatio. I. 1. 6.

ed by the Holy Spirit alone "which the Apostles in time past received and handed down to those who held a right faith. We are their successors (*διαδοχοι*) and, having received the same gracious gift, we possess a share in both the high priesthood and the teaching; and being reckoned as guardians of the Church we do not doze our time away or remain silent concerning right doctrine"<sup>1</sup>.

The effect of these uses of *διαδοχή* by the Apologists, insofar as it can be discerned, is to strengthen the impression conveyed even by the classic "succession passages" in Irenaeus<sup>2</sup> and Tertullian that the pre-Nicene Church was concerned to declare its unyielding guardianship of revealed truth without specifying very exactly how this tradition is handed down. Later needs might inevitably give rise to the definition that authority is sacramentally transmitted from ordainer to ordained in a long line of bishops, but, in their conflict with the Gnostics second- and third-century churchmen betrayed no interest in this idea. Lists of bishops, whether strictly authentic or not, were found to be a valuable method whereby a local church could demonstrate its close connexion with the Apostles and thus with apostolic doctrine, so that Hegesippus<sup>3</sup> was rightly impressed by the fact that the properly constituted authorities in every church to which he went preached substantially the same saving doctrine by contrast with the wild variety of heretical speculations<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Later in the same work (IX. 7) Hippolytus refers to the succession (*κατὰ διαδοχήν*) of heretical teachers at Rome with which, again, orthodox doctrine is contrasted: "but we often opposed them and refuted them and compelled them, unwilling as they were, to confess the truth." Cf. the mention of *διαδοχαί* of Marcionite *ψευδολογοί* in "Adamantius" Dial. I. 8. When Eusebius set forth his *διαδοχαί τῶν ἀποστόλων* (H. E. I. 1 etc.) he was declaring the widespread advance of the true philosophy by contrast with the false or inadequate speculations of non-Christian thought.

<sup>2</sup> E. Molland in *Journal of Ecclesiastical History* I. 12—28.

<sup>3</sup> Ap. Eusebius H. E. IV. 22.

<sup>4</sup> As the *Chronicon* of Hippolytus shows, the succession was held to possess another kind of apologetic value in that the lines of Christian bishops could be presented as a counterweight to the series of Jewish high priests. So, in I. Clement 42 and 44, the Christian ministry had been clearly set forth as the continuation of the ministry of high priest, priests and levites under the old dispensation.

But the *διαδοχή* of truth could proceed in several different ways. Justin pictured to himself a series of inspired prophets, while Hippolytus, to judge from the passage quoted above, was content to leave his succession of teachers undefined as *οὐδὲν πεπιστευκότες*.

Tertullian supplies an interesting commentary in those chapters of the *De praescriptione hereticorum* (XXXII. XXXVI) where he challenges the heretics to "unfold the roll of their bishops running down in due succession (*per successionem*) from the beginning". For all the importance which he attaches to the principle of episcopal succession whereby the first occupant of each see shall have an apostle or apostolic man as his *auctor et antecessor*, he yet proposes, as his test of true apostolicity, *consanguinitas doctrinae*, and allows that churches which, as it were from circumstances beyond their control, are unable to trace their line of bishops back to an apostolic source may yet be "accounted as fully apostolic because they are in agreement with the faith of the Apostles". The important matter is the preservation of truth, and the ceaseless war with heresy concerns *doctrinaram distinctio*, since the good seed sown by God has been corrupted by the wild oats of the devil's planting. The church at Rome, Tertullian went on to explain, may be accounted lucky because the Apostles there poured out not merely their blood but also the fulness of their teaching (*tota doctrina*).

Irenaeus, writing some forty years earlier, had made the same point when he declared "true knowledge to consist in the apostolic teaching"<sup>1</sup>, handed down in orderly fashion by successions of bishops<sup>2</sup> or of priests<sup>3</sup>, and serving to interpret the *aenigmata et ambiguitates* of Hebrew prophecy<sup>4</sup>. By contrast "the heretics who offer strange fire at the altar of God — that is to say strange doctrines — will be burnt up by the heavenly fire as Nadab and

<sup>1</sup> Adv. Haer. IV. 33. 8.

<sup>2</sup> Adv. Haer. I. 27. 1. III. 3. 1—3. IV. 26. 5. IV. 33. 8.

<sup>3</sup> Adv. Haer. III. 2. 2. IV. 26. 2. Irenaeus' use of the word *presbyter* is discussed by A. Ehrhardt, *Apostolic Succession*, pp. 110—114; cf. Molland op. cit. p. 22 f.

<sup>4</sup> IV. 26. 1.

Abihu were''<sup>1</sup>. 'H ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις is closely linked, in the celebrated passage *Adversus Haereses* III. 3. 3, with τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα<sup>2</sup>, and some might therefore doubt whether it is necessary to follow the editors and emend διδαχῇ, in Eusebius' quotation<sup>3</sup> τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ, to διαδοχῇ even though the Latin version has *successio*.

At any rate these variant readings serve as a reminder that Irenaeus and his contemporaries valued the διαδοχή primarily as a safeguard of that Scriptural truth which represented the apostolic διδαχή in its primitive and uncorrupted form.

<sup>1</sup> IV. 26. 2.

<sup>2</sup> Cf. K. Müller's note on *charisma veritatis* in ZNTW 1924, pp. 216—222.

<sup>3</sup> H. E. V. 6. 5.



## IV. BIBLICA

M. BÉVENOT

H. CLAVIER

J. DANIELOU

J. DANIELOU

J. DUMORTIER

R. M. GRANT

G. JOUASSARD

P. KAHLE — A. VACCARI

P. KATZ

A. KERRIGAN

A. M. la BONNARDIÈRE

L. LÉLOIR

P. PÉPIN

L. VISCHER — D. LERCH

R. McL. WILSON



# An "Old Latin" Quotation (II Tim. 3.2), and its Adventures in the MSS. of St. Cyprian's *De unitate ecclesiae* Chap. 16

M. BÉVENOT, Oxford

In II Tim. 3.2, there is a list of the sins which will be prevalent in *novissimis diebus*. Men, we read, will be γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, κτλ. The Vulgate translates this: *parentibus non oboedientes, ingrati*, etc. What did Cyprian write? Without pretending that I have exhausted all the evidence, I have so far collected over a dozen different readings, most of which occur already in our oldest MSS. (eighth or ninth century), and all before the thirteenth century. Here are the variations already existing in the ninth century:

<i>parentibus</i>	<i>inobedientes,</i>	<i>ingrati</i>
„	<i>inaudientes,</i>	„
„	<i>indicto non obedientes,</i>	„
„	<i>indicto inobedientes,</i>	„
„	<i>in dicto non audientes,</i>	„
„	<i>in dicto inaudientes,</i>	„
„	<i>indicto audientes,</i>	„

C. H. Turner was the first to suggest (in 1923) that the correct reading was: *parentibus indictoaudientes*, the latter word being used in Christian circles as the negative of *dictoaudiens*, which meant "obedient". He had already (in 1904) discussed the occurrence of these and cognate words in the Old Latin Bible<sup>1</sup>, and taking up the question once more in its bearing on the translator of Irenaeus, he wrote: "To the few examples enumerated in my *Eccl. Occid. Mon. Jur. Ant.* I 151, I can now add 2 Tim. 3.2 ap. Cypr. *eccl. unit.* 16 (224.20) *parentibus indicto-*

<sup>1</sup> *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* vol. I fasc. 1 pars II (1904), p. 151.

*audientes*, where Cod. R alone preserves the true reading, the other MSS. and Hartel inserting *non*".<sup>1</sup>

Codex R is a Vatican MS. of the ninth century<sup>2</sup>, in which the first hand gives *indicto audientes* (in two words), but this is later corrected to *indicto non obedientes*. However R is not the only MS. that supports Turner's suggestion. I can now add to it the direct evidence of four other MSS.: two of the same ninth century, one in Angers and the other here in Oxford, and two of the eleventh century, one in Bamberg (B) and the other a second in the Vatican<sup>3</sup>.

With this MS. evidence before us, we can review the pre-history of this unusual word and then attempt an explanation of the different readings to which it gave rise in our MSS.

For all its strangeness, this long and clumsy word has a good classical basis. *Dictoaudiens* is found throughout — from Plautus through Caesar and Cicero to the jurists Ulpian and Paulus<sup>4</sup>. So Cicero, (Verr. Act. 2 lib. 1, 114): *prohibe si potes, si habes qui te audiat, si potest tibi dictoaudiens esse quisquam*. It is on this basis that the abstract noun *dictoaudientia* was created, which we find in Christian circles. Thus Samuel's reproof to Saul for offering sacrifice reads in one Old Latin version: *Et ecce dictoaudientia melior est quam sacrificium* (I Sam. 15. 22)<sup>5</sup>.

However, the negative form of these words cannot have been common: it is attested, so far as I know, only by Cyprian in

<sup>1</sup> C. H. Turner and A. Souter, *Novum Testamentum S. Irenaei* (1923), p. XXIII; cf. pp. LXXIX and LXXXIII (Souter), and pp. 21 and 236 (Turner).

<sup>2</sup> Vat. Reg. Lat. 116.

<sup>3</sup> Angers 148; Oxford, Bodl. Add. C 15; Bamberg B IV 5; Vat. Lat. 202.

<sup>4</sup> Thes. Ling. Lat. s. v. audio, (vol. II col. 1289, 46ff.); dico (vol. V, 1 col. 993, 68ff.). — For this reason, it is difficult to follow Sven Lundström when he suggests the possibility of Greek influence here [cf. "Neue Studien zur Lateinischen Irenaeusübersetzung", *Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1 Bd. 44* (1948), p. 231]. On the other hand, he misses the fact that the negative prefix *in-*, before the well-established *dictoaudiens*, may well have been inspired by the *a-*privative in *ἀπειθεῖς* etc.

<sup>5</sup> Lucifer, *De reg. apost.* 2 (CSEL 14, p. 40, 22); cf. Ps. Aug. spec. 29 (CSEL 12, p. 442, 3), and Rufinus, *Hom. Orig. in Lev.* 4, 5 (GCS 29, p. 323, 13—14). Thes. Ling. Lat. s. v. *dictoaudientia* (vol. V, 1 col. 1014, 33ff.) gives further scripture passages (but the reference to Pacian should be "epist. 1, 4," not epist. 14).

biblical quotations, and by the translator of Irenaeus<sup>1</sup>. You will not find it in Hartel's text of Cyprian; but Turner, in his first note on these words mentioned above, tersely remarks: *quibus locis adde sis Cyprianum Test. II 27 (Jn. 3.36) qui indictoaudiens est filio (Hartel contra codices non dicto audiens)*<sup>2</sup>. Let one passage from Irenaeus suffice — not this time a biblical quotation, but the title of a chapter on the disobedience of Adam repaired by the obedience of Christ: ... *quemadmodum, homo cum indictoaudiens fuisset, invaluit Deus, per dictoaudientiam meliorem fieri hominem*<sup>3</sup>.

But Turner's solution is supported not only by the examples which can be quoted from the first centuries, and by the direct evidence of five of our MSS., but also by the indirect evidence of the MSS. taken all together. Thus, of the variants given above, all but the first two contain *in-dicto*, and *audientes* prevails over *obedientes*, introduced no doubt under the influence of the Vulgate. But the negative inserted between the two halves of the word varies between *non* and *in-*, and is, of course, absent from our five MSS. — a phenomenon clearly suggestive of interpolation.

Moreover, it is not difficult to explain how the variations arose. By the ninth century the word *indictoaudiens* had long since fallen out of use and was no longer understood. In fact, taken as two words it could not fail to be misunderstood. For, at that time, *indictum* was a word commonly used for an ecclesiastical edict, in contrast to *edictum*, a civil edict. So the couplet given in Du Cange: *Edicunt Reges, indicit festa Sacerdos; Prae-sulis Indictum, dic Edictum fore Regum*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Thes. Ling. Lat. s. v. *indictoaudiens* (vol. VII, 1 col. 1163, 65ff.).

<sup>2</sup> Cf. p. 249 n. 1.

<sup>3</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* IV 39 (Harvey 64) tit.

<sup>4</sup> Glossar. Med. et Inf. Lat., s. v. *indictum*. — The famous fair in honour of Saint Denys near Paris, which was already established in the seventh century, is evidence for the popular use of the word. The fair was called *Nundinum Indicti*, its charter having a religious character. That the word was a commonplace is shown by the fact that it became corrupted in its French form, and the fair is still known today as "la foire du Lendit", *indictum* having become "l'Endit" and then "le Lendit" — which shows that the origin of the name had been completely forgotten (cf. Du Cange, op. cit., and Grande Encyclopédie s. v. Lendit).

It is for that reason that the majority of the MSS. insert a negative after *indicto*; to those who transcribed them *indicto audientes* seemed to mean "hearkening to the edict of their parents", whereas the sense required the opposite. And I cannot help feeling that the most ingenious emendation is the one due to the Cistercians, who worked hard to achieve a really critical edition, when by the slightest of emendations they made the parents obey the edict and the sons ungrateful to them for doing so: *parentibus indicto audientibus ingrati*<sup>1</sup>.

The significance of this paper is not confined, then, to establishing Cyprian's reading of this scripture text. This passage may prove to be a measuring-rod of the different MSS. At least, it should help to classify the MSS. according to the various emendations which they have adopted. And I may be forgiven for thinking that the five MSS. which preserve the original reading are deserving of special attention. If, against the current understanding of the time, they kept such an unlikely combination as *parentibus indictoaudientes*, there is every likelihood that they have preserved a good text throughout. But, of course, such a presumption will need verification<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dijon 124; Paris, Bib. Nat. Lat. 1650.

<sup>2</sup> Since this paper was written, two more MSS. have been found to have the same reading. They are (1) the ninth century Munich MS. Clm. 4597, and (2) W, the contemporary Würzburg MS. (M. p. th. f. 145), both of which derive from the same ancient source (cf. B. Bischoff und J. Hofmann, *Libri Sancti Kyliani*, p. 33). W's text *indicto non audientes* (as reported by Hartel) is due to the addition of *non* by a second hand. For this last information I am very much indebted to the kindness of Professor Hofmann, the librarian of Würzburg University.

## Brèves Remarques sur les Commentaires Patristiques de Matth. XVI, 18a

H. CLAVIER, Strasbourg

Le premier Commentaire suivi de l'Evangile selon Matthieu est celui d'Origène. On sait de quelle manière et sous quelle forme il nous a été transmis, soit dans l'original grec, soit dans la version latine<sup>1</sup>. On sait à quelles directives obéit l'exégèse d'Origène<sup>2</sup>. Quelles que soient les réserves à faire sur certaines interprétations, on ne peut qu'admirer l'érudition d'Origène, et même, tant qu'il s'en tient au texte, la rigueur relative de sa méthode<sup>3</sup>. Il n'y a pas qu'allégorie, mais réelle intuition spirituelle dans beaucoup de ses commentaires. Celui de Matth. XVI, 18a en offre un exemple assez remarquable, auquel, habituellement, on ne rend pas justice.

La dignité de Pierre est reconnue; mais elle est étendue à quiconque suit le Christ et se conforme à lui<sup>4</sup>. Celui-là participe au privilège qui n'est pas exclusif, d'être πέτρα, et même, dans un sens, Πέτρος<sup>5</sup>. Cette interprétation spirituelle qui, en dehors

<sup>1</sup> Cf. notamment, E. Klostermann und E. Benz, Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes, Leipzig 1931 (TU 47, 2); A. Puech, Histoire de la Littérature grecque chrétienne, tome II, Paris 1928, pp. 379 ss.

<sup>2</sup> Cf. Puech, *ibid.*, et la critique sans indulgence de Jos. Ludwig, Die Primatworte Mt. 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese, Münster i. W. 1952 (Neutestam. Abhandlungen, Band XIX), pp. 38—40, 42.

<sup>3</sup> Cf. Puech, *ibid.*

<sup>4</sup> Cf. H. Clavier, Πέτρος καὶ πέτρα, in: Neutestam. Studien für R. Bultmann, Berlin 1954, pp. 94 s.

<sup>5</sup> L'exégèse d'Origène paraît si remarquable qu'elle doit être suivie dans le texte, dont voici les passages essentiels: τάχα δὲ ὅπερ ἀποκριθεὶς Σίμων Πέτρος εἶπεν ἐν τῷ σὺ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἐὰν ὡς ὁ Πέτρος λέγωμεν, οὐ σαρκὸς καὶ αἱματος ἡμῖν ἀποκαλύψαντος ἀλλὰ φωτὸς ἡμῶν τῇ καρδίᾳ ἐλάμψαντος ἀπὸ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς, καὶ αὐτοὶ γινόμεθα ὅπερ καὶ ὁ Πέτρος, ὁμοίως αὐτῷ μακαριζόμενοι διὰ τὸ τὰ αἷτια τοῦ μακαρισμοῦ ἐκεῖνῳ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐφθακέναι . . . . . γινόμεθα Πέτρος, καὶ ἡμῖν ἂν λέγοιτο ἀπὸ τοῦ <Θεοῦ> λόγον τὸ σὺ εἰ Πέτρος καὶ τὰ ἐξῆς πέτρα

de toute contamination gnostique ou néo-platonicienne<sup>1</sup>, peut se réclamer de Paul<sup>2</sup>, de Jean<sup>3</sup>, voire de Pierre<sup>4</sup>, ne varie pas au fond quand l'accent est placé sur le Christ, sur le témoin de Christ ou sur la foi au Christ dans la compréhension de πέτρα. Il n'y a là, en somme, que des aspects ou des nuances de la même conception religieuse ou mystique orientée vers les réalités

γὰρ πᾶς ὁ Χριστοῦ μιμητής, ἀφ' οὗ ἔκινον οἱ «ἐκινον» ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας». καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην πέτραν οἰκοδομεῖται ὁ ἐκκλησιαστικὸς πᾶς λόγος καὶ ἡ κατ' αὐτὸν πολιτεία. . . . . εἰ δὲ ἐπὶ τὸν ἕνα ἐκείνον Πέτρον νομίζεις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ οἰκοδομεῖσθαι τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν μόνον, τί δὲν φήσας περὶ Ἰωάννου τοῦ «τῆς βροντῆς» υἱοῦ ἢ ἐκάστου τῶν ἀποστόλων; ἀληθῶς γε ἄρα τολμήσωμεν λέγειν ὅτι Πέτρον μὲν ἰδίως πύλαι ἁδου οὐ κατισχύουσιν, τῶν δὲ λοιπῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τελείων \*\*\* κατισχύουσιν; οὐχὶ δὲ καὶ ἐπὶ πάντων καὶ ἐφ' ἐκάστου αὐτῶν τὸ προειρημένον τὸ πύλαι ἁδου οὐ κατισχύουσιν κατ' αὐτῆς γίνεται καὶ τὸ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν; Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Werke, X. Band (Matthäuserklärung), Leipzig 1935, pp. 84—86. La version latine de cette exégèse, donnée parallèlement, porte in fine: *Si autem super unum illum Petrum arbitraris universam ecclesiam aedificari a Deo, quid dices de Iacobo et Iohanne filiis «tonitru» vel de singulis apostolis? Vere ergo ad Petrum quidem dictum est: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portas inferorum non praevalent ei; tamen omnibus apostolis et omnibus quibusque perfectis fidelibus dictum videtur, quoniam omnes sunt Petrus et petrae, et in omnibus aedificata est ecclesia Christi, et adversus nullum eorum qui tales sunt portae praevalent inferorum...* ibid., p. 86. On note qu'Origène rapporte le αὐτῆς final du verset 18 non à ἐκκλησίαν, mais à πέτρα et, par suite, à Πέτρος, ce que sont, comme Pierre lui-même, non seulement les autres apôtres, mais tous les vrais fidèles. Ce rapport est moins naturel que l'autre, généralement admis, mais l'interprétation de Petros et petra en est indépendante.

<sup>1</sup> Cf. Puech, ibid.

<sup>2</sup> Cf. I Cor. 10, 4 (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός); Rom. 9, 33 (τίθημι... λίθον... καὶ πέτραν); I Cor. 3, 11 (θεμέλιον... Ἰησοῦς Χριστός); 16 (καὶ Θεοῦ ἐστε); Eph. 2, 20—22 (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων...); Rom. 6, 3 ss.; 8, 9 ss.; 12, 5; 13, 14 etc.; Gal. 2, 20; 3, 27; 4, 19 etc.; Col. 3, 3 etc.; Philip. 4, 13 etc. etc.

<sup>3</sup> Cf. dans les écrits johanniques, les très nombreuses passages où la communion parfaite avec Jésus-Christ est à la fois le but, la grâce, et la qualification suprêmes.

<sup>4</sup> Cf. l'image de la pierre angulaire appliquée à Jésus, dans I Pi. 2, 4—8; la grande humilité de l'apôtre, et sa mise en garde contre l'esprit autoritaire, in I Pi. 5, 1ss. Quant à la notion de communion avec Christ, moins accentuée que dans Paul et Jean, elle n'est pas absente de Pierre. Cf. I Pi. 1, 3. 11. 21; 2, 4ss. etc. Jésus-Christ est le pasteur et l'évêque de nos âmes (I Pi. 2, 25).

intérieures, concentrée dans la communion avec le Christ<sup>1</sup>. Il n'y a pas d'incompatibilité entre ces accents variés qui apparaissent parfois successivement chez le même interprète<sup>2</sup>.

La difficulté serait plus grande de concilier cette orientation intérieure avec une orientation extérieure. Si l'opposition n'est pas fatale, vers le centre, elle le devient au fur et à mesure que s'accroissent les deux mouvements centripète et centrifuge. Le courant externe serait en l'espèce celui qui a conduit d'abord à identifier *πέτρα* avec *Πέτρος* en tant qu'individu concret, ensuite à assurer par des moyens visibles la transmission d'un privilège considéré comme exclusif.

Je n'ai pas l'intention de reprendre ou de critiquer les études déjà publiées sur les commentaires patristiques de Matth. XVI, 18a<sup>3</sup>. Je désire seulement présenter quelques observations sur les origines des deux conceptions signalées. Je leur ai accolé, faute de mieux, les épithètes d'interne et d'externe. On pourrait aussi, mais ce serait encore plus prêter à confusion, les décorer des qualificatifs de mystique et de réaliste<sup>4</sup>.

1. Le courant interne. Les sources du courant interne sont aisément discernables dans la tradition primitive, et cela non seulement sous ses formes johannique<sup>5</sup>, paulinienne<sup>6</sup>, ou deutéro-paulinienne<sup>7</sup>, mais même synoptique<sup>8</sup>. Peut-on en déterminer le cours souterrain? Peut-être, à certains affleurements.

Ce que l'on trouve chez Clément Romain est peu, sans doute, mais n'est pas rien. Il insiste assurément sur l'unité

<sup>1</sup> L'appartenance commune à Christ, et de Christ, fait que chacun de ceux qui y participent devient, dans une certaine mesure, et dans un certain sens, un Christ. De très nombreux mystiques, depuis Paul, l'ont éprouvé. C'est ainsi que *Πέτρος* devient aussi un fonds commun, et un nom commun, dans la communion de celui qui est la *πέτρα* de base et de fondation.

<sup>2</sup> Ainsi chez Origène et les Réformateurs.

<sup>3</sup> Cf. J. Ludwig, op. cit.; H. Clavier, art. cit.; Edouard Massaux, *Influence de l'Évang. de St. Matth. sur la littérature chrét. avant St. Irénée*, Louvain 1950.

<sup>4</sup> Ces deux adjectifs sont pris dans des sens divers, et souvent péjoratifs.

<sup>5</sup> Cf. supra p. 254 note 3.

<sup>6</sup> Cf. supra p. 254 note 2.

<sup>7</sup> Cf. supra p. 254 note 4; add. Hb. 3, 14; 13, 8. 20 etc.

<sup>8</sup> Cf. Matth. 11, 27, et parall.; 18, 1ss. et parall.; 23, 8—12 etc.

visible de l'Eglise<sup>1</sup>, sur l'ordre qui doit y régner<sup>2</sup>, sur l'institution et la transmission régulières des fonctions dans l'Eglise<sup>3</sup>; mais il rappelle sans trêve les conditions et qualifications spirituelles indispensables à la bonne marche de l'Eglise et à la validité réelle de ses ministères, notamment l'humilité, le service, l'amour, en Christ<sup>4</sup>. Le *ἐν Χριστῷ* paulinien revient une dizaine de fois dans la lettre de Clément, et chaque fois au sens foncièrement religieux, ou mystique dans ce sens, que lui donne l'apôtre<sup>5</sup>. C'est ce *ἐν Χριστῷ*, source de toute vertu chrétienne, qui fait réellement, au fond, l'apôtre, les apôtres, et ceux qui sont appelés à poursuivre leur œuvre. Pierre et Paul sont les seuls mentionnés dans l'épître<sup>6</sup>. Il semble bien qu'ils soient sur le même plan<sup>7</sup>.

Les fonctions épiscopales de Clément le rendent naturellement, et justement, sensible à tout ce qui ne serait pas dans l'ordre, le bon ordre<sup>8</sup>. Il l'est assurément plus que l'auteur candide de la Didaché<sup>9</sup>, qui pourtant soupçonne déjà que les qualifications spirituelles doivent être contrôlées<sup>10</sup>. Néanmoins, ni l'un ni l'autre ne conteste la primauté de l'Esprit générateur d'apostolat et de tout ministère chrétien.

<sup>1</sup> I Clément 46, 5—9; 47, 1ss., in Patr. Apostol. Op., éd. Gebhardt-Harnack, t. I, Leipzig 1876.

<sup>2</sup> Ibid. 42, 2; 57, 1.

<sup>3</sup> Ibid. 42, 1ss.; 43, 1; 44, 1ss.

<sup>4</sup> Ibidem 16, 1ss. et passim.

<sup>5</sup> Ibid. 1, 2; 22, 1; 38, 1; 43, 1; 46, 6; 48, 4; 49, 1; comp. 44, 3; 57, 2; 59, 3 etc.

<sup>6</sup> Ibid. 5, 4 s.; 47, 1ss. (Petros in 5, 4, Kepha in 47, 3). On a fait observer que se référant à I Cor. 1, 10ss.; 3, 3ss. 21s., où Apollos est nommé avant Céphas, Clément nomme Céphas avant Apollos.

<sup>7</sup> Si l'un des deux était favorisé, ce serait plutôt Paul; cela pourrait s'expliquer du fait que Clément écrit aux Corinthiens. Les apôtres sont également donnés indistinctement, comme envoyés par Jésus-Christ, lui-même envoyé par Dieu (42, 1s.), et comme s'étant assurés une succession régulière, afin de parer aux compétitions, source de divisions (44, 1ss.). Jésus-Christ reste l'unique ἀρχιερεύς (36, 1).

<sup>8</sup> Ibid. 42, 2.

<sup>9</sup> Cf. Didaché, chap. XI—XII, passim, éd. Paul Sabatier, Paris 1885.

<sup>10</sup> Ibid. pp. 20, 21, 57—60. Cf. A. Puech, op. cit., t. II, p. 17 s., 20.

Le Pseudo-Barnabas ne le dénierait pas davantage<sup>1</sup>, lui dont les allégories font une si grande place à l'Esprit. Celle de la pierre (πέτρα) qui n'est pas oubliée, est appliquée à Jésus-Christ<sup>2</sup>. Ailleurs, il est vrai, et moins heureusement, ce sera une laine écarlate au milieu des épines<sup>3</sup>. Les apôtres sont mentionnés, mais globalement, sans référence particulière. Le souci institutionnel paraît encore moindre que dans les parallèles de l'épître aux Hébreux<sup>4</sup>. La reconstruction d'un temple visible importe peu auprès du vrai temple qui est un cœur purifié par Christ, où Dieu vient habiter<sup>5</sup>.

La notion de l'Eglise en tant qu'institution, le souci de son ordre et de sa discipline, sont au contraire marqués chez Ignace d'Antioche, plus même que chez Clément de Rome<sup>6</sup>. Toutefois, la veine mystique est riche à travers les écrits généralement admis du Théophore en Christ, du Christophore en Dieu<sup>7</sup>. Ce qui importe essentiellement au ministère chrétien, quel qu'il soit, c'est bien cela. Les apôtres en ont donné l'exemple. De leur groupe se détachent Pierre et Paul<sup>8</sup>. Il est possible qu'Ignace ait fait allusion à Matth. 16, 17, qui prélude à 18a; mais, dans ce cas, d'ailleurs douteux<sup>9</sup>, il s'appliquerait ce texte à lui-même. Il ne fait mention nulle part d'un *privilegium Petri*, et si la lettre à Polycarpe est bien de lui, c'est sans doute au Christ qu'il pense en parlant d'un conseil fondé sur le roc<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Barnabae Epistula in Patr. Apostol. Op., éd. Gebhardt-Harnack, t. I, Leipzig 1876, index vocab. à πνεῦμα. Cf. A. Puech, op. cit., II, 22—31.

<sup>2</sup> Barnab. Epist. 6, 1—4, notamment 3: καὶ ἐθικέν με ὡς στερεὰν πέτραν, qui manque dans la version latine.

<sup>3</sup> Ibid. 7, 11: τύπος τοῦ Ἰησοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ θέμενος.

<sup>4</sup> Les apôtres sont mentionnés globalement en 5, 9. L'épître de Barnabas va plus loin que l'épître aux Hébreux, en comparant les cérémonies juives aux païennes (9, 6 etc.), la notion juive du temple à celle du temple païen (16, 2). Comp. Hb. 9, 10 passim.

<sup>5</sup> Cf. Barnab. 16, 7as.

<sup>6</sup> Cf. A. Puech, op. cit., I, p. 51 s.

<sup>7</sup> Ibid. p. 54s.; Ignatii et Polycarpi Epist., in Patr. Apostol. Op., éd. Gebhardt-Harnack-Zahn, t. II, Leipzig 1876, cf. index vocab.: θεοφόρος, χριστοφόρος.

<sup>8</sup> Ignat. ad Rom. 4, 3; ad Magnes. 10. Comp. ad Trall. 7 et ad Philad. 4.

<sup>9</sup> Dans Philad. 7, 2; mais Ed. Massaux, op. cit., p. 106, reconnaît lui-même que «la dépendance littéraire est très douteuse».

<sup>10</sup> Ign. Polycarpo 1.

L'épître attribuée à Polycarpe, supposerait chez l'évêque de Smyrne des sentiments et des notions semblables, parés d'une bienveillance et d'une humilité fort émouvantes. Ecrivant aux Philippéens, il se réclame naturellement de Paul<sup>1</sup>. Il lui associe, une fois, les autres apôtres globalement<sup>2</sup>, sans en nommer aucun. Il voit aussi dans l'union avec Christ la qualification suprême<sup>3</sup>, en Christ le grand prêtre divin<sup>4</sup>, auquel nous sommes liés par la foi qui est notre mère<sup>5</sup>.

Vers le milieu du second siècle, Hermas, dont les témoins les plus sûrs nous disent qu'il était frère de Pie, évêque de Rome<sup>6</sup>, nous livre, dans ses allégories, quelques notions sur l'Eglise et sa fondation. L'Eglise est le but même de la création<sup>7</sup>. Son fondement, sa pierre, c'est le fils de Dieu, qui soutient déjà toute la création<sup>8</sup>. Sur ce roc est bâtie la tour de l'Eglise. Ses pierres de base sont d'abord celles de l'Ancienne Alliance, réparties en trois générations; puis viennent quarante pierres symbolisant indifféremment: apôtres, docteurs<sup>9</sup>, et aussi évêques et diacres<sup>10</sup>, auxquels sont adjoints les martyrs<sup>11</sup>. A travers les images, parfois étranges et confuses, on discerne le motif essentiel de la conformité au Fils de Dieu qui, dans le cadre chronologique, règle le choix des pierres de la tour<sup>12</sup>.

2. Le courant externe. Les origines de ce que l'on a appelé, faute de mieux, le courant externe, seraient-elles dans le texte même dont on est parti: Matth. 16, 18a, additionné de 18b et 19? Si l'on admet l'authenticité de ce texte, la réponse dépend

<sup>1</sup> Polyc., Philip. 3, 2; 11, 2. 3. Cf. A. Puech, op. cit., II, pp. 62—70.

<sup>2</sup> Ibid. 9, 1.

<sup>3</sup> Ibid. 1, 2; 8, 1; 12, 2; 14.

<sup>4</sup> Ibid. 12, 2. Comp. Hb. passim; Ign., Philad. 9, 1; Mart. Polyc. 14.

<sup>5</sup> Ibid. 3, 3.

<sup>6</sup> Cf. A. Puech, op. cit., II, p. 73.

<sup>7</sup> Hermas Pastor, in Patr. Apostol. Op., éd. Gebhardt-Harnack, t. III, Leipzig 1877, aut éd. A. Lelong, Les Pères Apostol., t. IV, Paris 1912: Vis. I, 3, 4; II, 4, 1.

<sup>8</sup> Sim. IX, 2, 1; 12, 1; 14, 4. 5; cf. IX, 4, 2.

<sup>9</sup> Ibid. IX, 15, 4.

<sup>10</sup> Ibid. Vis. III, 5, 1.

<sup>11</sup> Ibid. Vis. III, 5, 2; comp. Vis. III, 2, 1.

<sup>12</sup> Cf., notamment, Vis. III, 5, 3; Sim. IX, 4, 2—8; 12, 4. 5; 13, 5; 14, 6.

essentiellement de l'interprétation qu'on lui donne. Cette interprétation, où la philologie a naturellement son mot à dire<sup>1</sup>, ne peut faire abstraction de l'histoire. Or l'histoire, jusqu'ici, ne dit rien d'explicite; si elle suggère quelque chose, c'est la primauté de l'Esprit dans une Eglise dont le Christ est l'unique fondement, dont la foi est le ciment de la construction sur ce roc.

Il y a cependant un témoin, dont le témoignage, en l'espèce, pourrait être fort ancien: les Pseudo-Clémentines<sup>2</sup>. C'est, en tout cas, un témoignage formel. Pierre s'adresse à Simon, qui n'est autre que Paul: «A moi aussi le Fils a été révélé par le Père. C'est pourquoi je connais la puissance de la révélation, l'ayant apprise de moi-même. Car au Seigneur qui demandait ce qu'on disait de lui, et sachant ce que d'autres disaient qu'il était, il me monta au cœur, je ne sais comment, de dire: Tu es le Fils du Dieu Vivant...»<sup>3</sup>.

Si tu as été considéré par lui, une heure, et enseigné par lui pour être apôtre, alors, prêche ses paroles, interprète ce qui le concerne, aime ses apôtres, ne lutte pas contre moi qui ai vécu avec lui. Car tu t'es opposé à moi qui suis le roc solide, le fondement de l'Eglise. Si tu n'étais pas l'adversaire, tu ne m'offenserais pas en calomniant ma prédication...<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. H. Clavier, art. cit., pp. 101 ss.

<sup>2</sup> Cf. éd. Bernhard Rehm, Die Pseudoklementinen, I: Homilien, Berlin 1953; Oscar Cullmann, Le Problème litt. et hist. du Roman Pseudo-Clémentin, Paris 1930.

<sup>3</sup> Homélies, XVII, 18, 1; cf. ss. (éd. Rehm, p. 239; cf. Cullmann, op. cit. p. 249): οὕτως γὰρ καὶ μοι ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεκαλύφθη ὁ υἱός. διὸ οἶδα τίς δύναμις ἀποκαλύψεως, ἀπ' ἐαυτοῦ μαθεῖν. ἀμα γὰρ τῷ τὸν κύριον εἰπεῖν τίνα αὐτὸν λέγουσιν, καὶ ἄλλους ἄλλο τι λέγοντας αὐτὸν ἀκηροστός ἐμοῦ, ἐπὶ τῆς καρδίας ἀνέβη· οὐκ οἶδα οὖν πῶς εἶπον· «Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος Θεοῦ.» τὸν δὲ μακαρίσαντά με μνηστῆσαι μοι τὸν ἀποκαλύψαντα πατέρα εἶναι, ἐμὲ δὲ ἔκτιστε μαθεῖν ὅτι τὸ ἀδιδάκτως, ἄνευ ὁπτασίας καὶ ὁμιλῶν, μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν.

<sup>4</sup> Ibid. 19, 4. 5; cf. 19, 1—7 (éd. Rehm, p. 240; cf. Cullmann, 248—250): εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μῶς ὥρας ὀφθεῖς καὶ μαθητευθεῖς ἀποστόλος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε, τὰ ἐκείνου ἐρμήνευε, τοὺς ἐκείνου ἀποστόλους φίλει, ἐμοὶ τῷ συγγενομένῳ αὐτῷ μὴ μάχου· πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας, ἐναντίως ἀντιέστηκός μοι. εἰ μὴ ἀντικείμενος ἦς, οὐκ ἂν με διαβάλλων τὸ δι' ἐμοῦ κήρυγμα ἐλοιδορεῖς... (Hom. XVII, 19, 4. 5).

Dans un autre passage, au début de sa lettre à Jacques, Clément écrit que Pierre lui a remis sa *cathedra*, avec le pouvoir de lier et délier<sup>1</sup>.

Ce sont là, jusqu'à Tertullien, si l'on admet l'antiquité de ces textes, les seuls témoins d'une primauté de Pierre<sup>2</sup>, mais dans un sens qui n'est pas nécessairement celui de Matth. 16, 18, 19. Il convient de constater que cette primauté n'est pas une simple priorité, mais une autorité, un pouvoir qui se transmet. C'est déjà en substance, tout le *privilegium Petri*, la *Cathedra*, dont Clément tient de Pierre lui-même, et assure la succession.

Conclusion. On entrevoit quelques uns des problèmes qui se posent devant ces constatations:

<sup>1</sup> Epist. Clement. ad Iacob. 1, 2ss. (éd. Rehm, pp. 5—7; cf. Cullmann, 25s.): ... Σίμων, ὁ διὰ τὴν ἀληθὴ πίστιν καὶ τὴν ἀσφαλεστάτην αὐτοῦ διδασκαλίας ὑπόθεσιν τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος εἶναι ὁρισθεὶς καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἀφενδεῖ στόματι μετονομασθεὶς Πέτρος, ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, φ' ἑκείνῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν, ὃν ὁ Χριστὸς εὐλόγως ἐμακάρισεν. .... λαβόμενός μου τῆς χειρὸς ἐγερεθείς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἔφη «..... ἐπεὶ.... αἱ τοῦ θανάτου μου ἡγγικασιν ἡμέραι, Κλημένα τοῦτον ἐπίσκοπον ὡμὴν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν..... διὰ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντός οὗ ᾧ χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. Cf. Epist. Clement. 19, 1—4; Hom. I, 15, 5ss. (éd. Rehm, pp. 21, 31): καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐν μέσῳ ἐπὶ πάντων μοι τὰς χεῖρας ἐπιθείς εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθέσθηναι με ἐδυσώπησεν (Epist. Clement. 19, 1).

<sup>2</sup> O. Cullmann, St. Pierre, Paris 1952, p. 144, estime que Justin fait certainement allusion à Matth. 16, 17ss., et se réfère à Massaux, op. cit., qui jugerait possible une utilisation de ce texte par Ignace et les Odes de Salomon. En réalité, dans Dial. C. 4, Justin fait allusion seulement à Matth. 16, 17 où il est question de la révélation faite à Pierre, et non de sa primauté. Massaux, op. cit., pp. 534s. et 671, étend, mais abusivement, au v. 18 cette allusion. La référence de son répertoire à Dial. LXXVI, 6 pour Matth. 16, 18 est erronée; c'est Marc 16, 18 qu'il faut lire, comme d'ailleurs, Massaux l'indique, à la p. 556. En ce qui touche les allusions d'Ignace et des Odes de Salomon, Massaux ne suggère qu'une «dépendance littéraire très douteuse» (p. 106) de Philad. VII, 2 par rapport à Matth. 16, 17 seulement; quant à une référence à Matth. 16, 18—19a de Ode XXII, 12, Massaux ne la suggère qu'avec une grande prudence (p. 207); elle nous paraît arbitraire. Le rocher base de l'univers, du royaume, du séjour des saints, c'est, sans doute, comme chez Hermas, le Christ. Rendel Harris, The Odes and Psalms of Solomon, Cambridge 1911 (2<sup>e</sup> édition), p. 120, se contente d'une référence en note à Matth. 16, 18; il la développe hardiment dans la réédition en 2 vol., Manchester, Londres 1916, II, pp. 121, 326; Massaux est plus mesuré (p. 207).

1. Si l'on admet une source archaïque des Pseudo-Clémentines, surgie dans un milieu judaisant et violemment anti-paulinien<sup>1</sup> — admission devenue courante, et qui pourrait trouver, peut-être, dans les découvertes de Qumrân un stimulant<sup>2</sup> — comment se fait-il que la thèse de la *Cathedra Petri*, sous cette forme, ne se rencontre que là, et nulle part ailleurs, jusqu'au 3<sup>me</sup> siècle?

2. Si cette thèse était réellement née en milieu aussi carrément hérétique, quelle serait donc sa relation avec Matth. 16, 18?

3. Si cette thèse traduisait exactement le sens de Matth. 16, 18 (qui serait ainsi encore plus isolé dans le N.T.), ne faudrait-il pas en conclure que Matth. 16, 18 est né dans le même milieu, ou du moins, dans un milieu déjà menacé des mêmes déviations?

4. Pourrait-on, dans ce cas, échapper à la conclusion critique d'une interpolation, telle que maints auteurs l'ont présentée sous des formes variées<sup>3</sup>?

Ce sont là des simples questions, que nous laissons à la réflexion de chacun.

---

<sup>1</sup> Cf. O. Cullmann, Roman Pseudo-Clémentin, op. cit., pp. 243—250; 92—98.

<sup>2</sup> Cf. O. Cullmann, Die neuentdeckten Qumrân-Texte und das Judentum der Pseudoklementinen, in: Neutestam. Studien für R. Bultmann, Berlin 1954, pp. 35—51.

<sup>3</sup> Ainsi Rudolf Bultmann, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft 19 (1919/20) pp. 165—174, notamment p. 170 s.; R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt. 16, 17—19, Theol. Blätter, 1941, pp. 265ss.; cf. H. Clavier, *Πέτρος και πέτρα*, op. cit., p. 100, notes 36, 37. Cf. encore E. J. Völter, Matth. 16, 18, Nieuw Theol. Tijdschrift, 1921, n° 3, pp. 174—205.

## La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique

J. DANIELOU S. J., Paris

A la différence des deux autres grandes fêtes du Judaïsme, Pâques et Pentecôte, la fête des Tabernacles ne paraît pas avoir laissé de traces dans la liturgie chrétienne. Mais ceci ne veut pas dire pour autant qu'elle ne tienne pas de place dans la pensée chrétienne ancienne. Plusieurs exégètes ont montré récemment la place considérable qu'elle occupe dans le Nouveau Testament. Harald Riesenfeld a établi son lien avec la Transfiguration<sup>1</sup>; T. W. Manson pense que l'entrée du Christ à Jérusalem a eu lieu le huitième jour de la Fête des Tabernacles (15 septembre) et non le dimanche avant Pâques<sup>2</sup>; J. Comblieu en a rapproché la liturgie de l'Apocalypse<sup>3</sup>; et l'Evangile lui-même établit sa relation avec Joh. VII, 37—38.

Des tentatives ont été faites par ailleurs pour chercher des traces de la Fête des Tabernacles dans la liturgie de l'Eglise ancienne. E. C. Selwyn, dans un article déjà ancien, proposait de la mettre en relation avec l'Epiphanie, en particulier par l'intermédiaire d'Isaïe LX, et d'interpréter par elle certains rites baptismaux<sup>4</sup>; Philip Carrington pense, lui, que dans le premier calendrier chrétien, l'année commençait avec les fêtes de septembre et que c'est par un arrangement postérieur, dont témoigne l'Evangile de Marc, que le début de l'année a été reporté en janvier<sup>5</sup>; ceci est peut-être un aspect de l'adaptation

---

<sup>1</sup> Jésus transfiguré, pp. 145 et suiv.

<sup>2</sup> The Cleaning of the Temple, Bull. John Rylands Libr. 1951, pp. 271 et suiv.

<sup>3</sup> La liturgie de la Nouvelle Jérusalem, Eph. lov. 1953, pp. 27 et suiv.

<sup>4</sup> The Feast of Tabernacles, Baptism and Epiphany, Journ. of Theol. Stud. 1911—1912, pp. 225 et suiv.

<sup>5</sup> The Primitive Christian Calendar, pp. 22, 43, 71.

du christianisme au monde romain; et il est possible que, transportée au début de janvier, l'Epiphanie y ait gardé des traits de la Fête des Tabernacles.

Qu'il s'agisse d'ailleurs du Nouveau Testament ou de la liturgie, il est clair que la Fête des Tabernacles apparaît aux premiers chrétiens comme la figure de la manifestation messianique. Or ceci existait déjà dans le judaïsme. Le Psaume CXVII, chanté à la Fête des Tabernacles, a un sens messianique certain; plus encore la finale de Zacharie présente le royaume messianique comme une Fête des Tabernacles (XIV, 16). Ceci reste vrai du judaïsme post-biblique. Une fresque de Dûra-Europos manifeste le lien entre les tentes de l'épisode biblique et les demeures des justes dans le siècle à venir<sup>1</sup>; Erwin Goodenough a montré que le *lulab*, la branche de palme, caractéristique de la procession des tabernacles, a un sens eschatologique dans le symbolisme funéraire juif de l'époque romaine<sup>2</sup>.

Le but de ma communication est d'étudier ce que la tradition patristique nous apporte sur la signification de la Fête des Tabernacles, de façon à voir si elle vient confirmer les données que nous avons relevées jusqu'ici. Le matériel dont nous disposons sur ce point vient d'être considérablement augmenté par la découverte des *Commentaires sur Zacharie* de Didyme l'aveugle. J'ai pu avoir communication de ce texte encore inédit, grâce à l'obligeance du Père Doutreleau<sup>3</sup>. Il constitue comme nous le verrons une donnée intéressante de l'évolution de l'exégèse patristique des Tabernacles, car nous voyons se rencontrer chez lui les deux principales traditions antérieures.

La première tradition que nous rencontrons est celle d'Origène. Malheureusement elle est représentée seulement par des textes des *Homélies*. Elle se caractérise par la spiritualisation des données de l'Ancien Testament. Deux traits sont caractéristiques: d'abord la symbolique des tentes (*σκηναί*), qui indiquent que

<sup>1</sup> Harald Riesenfeld, loc. cit., p. 195.

<sup>2</sup> Jewish Symbols in the Greco-roman Period IV, p. 163. Voir aussi Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* II, 50—59; St. John Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, pp. 61—79.

<sup>3</sup> Un fragment en a été publié dans *Rech. Sc. Relig.* 1955, pp. 161—194.

la vie présente est „un lieu de passage“, en attendant la terre où coule le lait et le miel (*Hom. Num.* XXIII, 11). Ceci est en relation avec le texte du *Lévitique* qui voyait dans la Fête des Tabernacles une commémoration du séjour des juifs sous des tentes dans le désert de l'Exode avant l'entrée la terre promise.

Le second trait intéressant est la symbolique des différentes branches dont étaient faites les tabernacles et qui étaient «des rameaux de palmes, des branches de peuplier et de saule — et de tout arbre feuillu» (*Hom. Ex.* IX, 4). Origène les commente ainsi: la palme est la victoire de l'esprit sur la chair; le peuplier et le saule, tant par le nom que la réalité, désignent la chasteté; l'arbre feuillu est la vie éternelle, avec référence à Ps. XXII, 2. La symbolique du saule se rattache à la fois à son nom (*ἄλγος*) et à ses propriétés<sup>1</sup>. Nous y reviendrons.

Ce bilan pour Origène est assez maigre. Et nous aurons à nous demander si d'autres exégèses que nous rencontrerons ensuite ne remontent pas à des œuvres perdues de lui. En fait nous n'avons ni son *Commentaire sur Zacharie*, ni son *Commentaire sur le Lévitique*, ni son *Commentaire sur les Psaumes*. Et il est bien certain qu'il y parlait de la Fête des Tabernacles. Il reste cependant que ce que nous avons de lui représente une ligne caractéristique, mais seulement dans le sens de l'exégèse morale et non dans celui de l'exégèse anagogique. Nous en retrouverons les traces chez Didyme.

Le second auteur qui nous intéresse — et qui est lui capital pour notre propos — est Méthode d'Olympe. Il a longuement traité de la typologie de la Fête des Tabernacles dans le *Banquet des Sept Vierges* (IX, 1—5; 233—257). Et ce texte commandera toute l'exégèse ultérieure. Après avoir critiqué l'interprétation matérielle que les Juifs donnent de la fête (235), Méthode en donne son interprétation: elle signifie «la résurrection et la fixation (*πῆξις*) de notre tente (*σκήνωμα*) tombée par terre» (236). Nous retrouvons ici le sens eschatologique, mais il s'accompagne d'une symbolique de la tente, qui est la figure du corps: la Scénopégie véritable est donc la résurrection des corps.

<sup>1</sup> Voir H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, p. 370 et suiv.

Ce symbolisme de la tente, d'où vient-il? Il a certainement des antécédents grecs. Il se trouve sous la forme *σκήνος* ou *σκήνομα* chez de nombreux auteurs païens<sup>1</sup>. Il a passé dans la Sagesse grecque (*σκήνος*, IX, 15). Surtout on le trouve dans II Cor. I, 8. On voit généralement dans ce passage un trait d'hellénisme. Mais T. W. Manson, sans exclure cela, pense qu'il y a aussi une allusion à la Fête des Tabernacles, ce qui ferait remonter à Saint Paul la typologie de la Scénopégie, comme résurrection des corps<sup>2</sup>. Ceci a été repris par W. D. Davies<sup>3</sup>, mais contesté par Dom Dupont<sup>4</sup>. De toutes manières l'expression est fréquente dans la littérature chrétienne.

L'interprétation des Tabernacles au sens de la résurrection des corps va être le thème principal, à côté du thème origéniste du « voyage de la vie ». Mais elle va présenter des nuances variées. Dans le texte de Méthode elle est suivie du passage suivant: « Ayant retrouvé cette tente, immortelle cette fois, dans le septième millénaire nous célébrerons la Grande Fête de la vraie Scénopégie dans une création nouvelle et heureuse, les fruits de la terre ayant atteint leur terme et les hommes n'engendrant plus et n'étant plus engendrés, mais Dieu ayant mis un terme aux œuvres de la création » (236).

Nous sommes ici en présence d'une interprétation intéressante, qui ne nous étonne pas chez Méthode. La Fête des Tabernacles, inaugurée par la résurrection, correspond au septième millénaire. Méthode explique que ceci est lié au fait qu'elle a lieu le septième mois. Or le nombre six symbolise le temps de la création et le nombre sept le repos (237). Mais à cela s'ajoute une autre idée, qui vient, semble-t-il, de Philon, à savoir que la fête marque la fin des récoltes et le temps du repos de la terre (*De spec. leg.* II, 204—213). Elle correspond donc, au plan de la semaine cosmique, au temps qui suit celui de la création (238).

<sup>1</sup> Voir un ensemble de références, dans Waszink, Tertullien *De anima*, p. 530—531.

<sup>2</sup> *ΙΑΑΣΤΗΡΙΟΝ*, Journ. of Theol. Stud. 1945, 1—10.

<sup>3</sup> Paul and Rabbinic Judaism, pp. 308—319.

<sup>4</sup> *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ*. d'union avec le Christ suivant Saint Paul, Louvain, 1952, pp. 150—151.

Méthode revient alors sur le thème de la résurrection : « Alors nos tentes (σκηναί) seront dressées (πύσσονται), quand le corps ressuscitera, les os se réajustant et se remboitant avec les chairs » (241). Les tentes que nous obtiendrons alors sont les « tabernacles éternels ». Telle était à l'origine notre tente. C'est à cause du péché qu'elle s'est effondrée, « Dieu ayant voulu dissoudre le péché par la mort, afin que l'homme ne soit pas immortellement pécheur » (242). Cette dernière idée se retrouvera chez Athanase et Grégoire de Nysse.

Alors intervient un nouveau thème : les rameaux qui doivent orner les tentes sont les vertus pratiquées pendant la vie (243); au premier jour de la fête, c'est-à-dire de la résurrection, je dois présenter ces rameaux. Ceci paraît une allusion aux usages de la Fête des Tabernacles dont témoigne la Mischnah<sup>1</sup>. Méthode développe la symbolique des différentes branches d'une manière parallèle à Origène, mais indépendante. Il critique d'abord les Juifs charnels qui voit dans « le beau fruit de l'arbre », l'*etrog*, un citron (244). Ceci montre bien encore qu'il connaissait les usages juifs de la fête et non seulement le texte biblique. Il s'agit du « fruit de l'arbre de vie, que le Paradis produisait autrefois et qui maintenant pousse dans l'Eglise » et qui est la foi (243). C'est cette foi qui doit être présentée à Dieu au premier jour de la fête et sans laquelle il n'y a pas de première résurrection (245). L'arbre de vie est le Christ lui-même.

Malgré le reproche fait par Méthode aux Juifs de comprendre l'*etrog* en un sens matériel, il semble bien que le rapprochement de l'*etrog* et du fruit de l'arbre de vie apparaisse déjà dans le Judaïsme<sup>2</sup>. De même « l'idée que la parure des pavillons futurs sera en rapport avec les actions de l'homme durant sa vie terrestre »<sup>3</sup> est familière aux Midrashim. Toutes ces indications donnent à penser que cette exégèse de Méthode, développant dans le sens messianique la typologie des Tabernacles, est dans le prolongement de l'apocalyptique judéo-chrétienne.

<sup>1</sup> Strack-Billerbeck, II, p. 783. On rapprochera Hermas, Sim. VIII, 5, où les hommes viennent présenter un rameau de peuplier (*lrea*) à l'Ange (le Christ), qui examine les rameaux.

<sup>2</sup> Voir Riesenfeld, loc. cit., p. 24, n. 70.

<sup>3</sup> Riesenfeld, loc. cit., p. 197.

La symbolique du *lulab* prolonge celle de l'*etrog*. Des trois rameaux qui le constituent, le premier est une palme. Origène y voyait un symbole de victoire. Méthode y voit l'ascèse par laquelle l'âme est purifiée et embellie, les péchés étant balayés et enlevés. Et il fait allusion à Luc. XV, 8, la femme qui balaie pour retrouver la drachme. Il est évident, comme le P. Doutreleau me l'a fait remarquer, que la palme est considérée ici comme un balai, selon l'usage oriental, et que ceci fonde le symbolisme.

Les rameaux touffus (*δασείς*), qui viennent ensuite (et qui sont sans doute des branches de myrte) sont interprétés non, comme chez Origène, de la vie éternelle, mais de la charité (*ἀγάπη*), qui est chargée de fruits (249). Les branches de peuplier sont interprétées de la justice, selon Isaïe XLIV, 4. Quant aux branches de saule (*ἄγρον*), elles sont bien entendu, comme chez Origène, entendues de l'*ἀγνεία*, c'est-à-dire, pour Méthode, de la virginité, car il précise qu'il ne s'agit pas seulement pour lui de la chasteté (252). Nous avons là à nouveau un trait de doctrine important.

La conclusion introduit un nouvel élément. Si la Fête des Tabernacles figure le repos du septième millénaire par rapport aux sixmillénaires antérieurs, elle n'est à son tour qu'un lieu de passage par rapport à la vie éternelle. Ainsi l'image des tabernacles, comme habitats des voyageurs, est réintroduite à côté de celle qui y voit les corps des ressuscités. Seuls ceux qui auront pratiqué les vertus fêteront la Fête des Tabernacles, c'est-à-dire ressusciteront pendant le septième millénaire (254). Et seuls ceux qui auront fêté la Fête des Tabernacles « entreront dans la Terre Sainte, progressant vers une joie plus haute » (253). Méthode compare cette succession à celle de l'Égypte, du séjour au désert et de la terre sainte. Ceci veut dire qu'après le millénaire glorieux sur la terre, l'âme sera introduite au ciel, passant de la condition humaine à la beauté angélique et quittant les tabernacles pour la maison (255).

Ce texte est le plus important de ceux que la Fête des Tabernacles ait suggéré. C'est en fonction de lui que Grégoire de Nysse, Didyme, Jérôme réagiront pour en rejeter le millénarisme tout en conservant la substance. Il nous semble qu'on peut le

considérer comme relevant d'une tradition judéo-chrétienne. D'une part nous avons relevé plusieurs éléments qui viennent du judaïsme. Par ailleurs le millénarisme qu'il professe est dans la tradition asiate qui, au-delà de Saint Irénée, rejoint Papias et les traditions judéo-chrétiennes inspirées de l'apocalyptique. Il paraît raisonnable de penser que ceci vaut également de l'interprétation millénariste de la Fête des Tabernacles.

Avant de passer aux auteurs du IV<sup>e</sup> siècle et à la postérité de l'exégèse de Méthode, il nous reste à signaler celle d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci, commentant la finale de Zacharie dans la *Démonstration Evangélique* voit la Fête des Tabernacles messianique, décrite par le prophète, accomplie dans l'Eglise. Ceci est conforme à son exégèse ecclésiale et historique, qui voit l'accomplissement du royaume de Dieu eschatologique dans l'Eglise constantinienne. Il écrit: «Toutes les nations, selon le Prophète, célébreront la fête de la Scénopégie en tout lieu et les Egyptiens dresseront leurs tentes (σκηνὰς) dans chaque ville et bourg» (*Dem. ev.* VIII 4, 25; GCS 23, p. 399).

Or ces σκηναί que les nations dresseront partout dans le monde sont, nous dit Eusèbe, «les églises locales chrétiennes. La puissance de Notre Seigneur Jésus-Christ les a dressées dans le monde entier en beaucoup plus grand nombre que les tentes du temps de Moïse. Et maintenant toute race et toute nation célèbrent la fête de la Scénopégie en l'honneur du Dieu de l'univers» (*ibid.*)<sup>1</sup>. Nous avons ici une exégèse d'un type tout différent, proprement eusébienne, dont nous rencontrerons l'écho également par la suite.

Ces différents courants, nous allons les retrouver maintenant au IV<sup>e</sup> siècle soit sous la forme d'une dépendance scolaire, chez Didyme et chez Jérôme, soit interprétés de façon originale chez Grégoire de Nysse. Le *Commentaire de Zacharie*, de Didyme, redécouvert à Toura est ici particulièrement précieux, parce qu'il est l'écho des exégèses antérieures et permet de les compléter dans leurs lacunes — et par ailleurs parce qu'il est une

<sup>1</sup> Voir aussi *Dem. ev.* VI 18 (GCS 23, pp. 274—284).

source de Jérôme. Les passages intéressant la Fête des Tabernacles se trouvent principalement dans le Tome V, du numéro 175 au numéro 204. Un fragment qui fait partie du Tome III a été publié déjà par L. Doutreleau dans *Rech. Sc. Relig.* 1955, pp. 191—193.

Didyme rappelle d'abord que la Fête des Tabernacles au sens littéral commémore le séjour des Juifs au désert. Puis au numéro 181 commence une première *νόησις*, dans la ligne morale: «La tente (*σκηνή*), qui est la demeure de ceux qui voyagent, signifie le progrès (*προκοπή*) dans la vertu et la sagesse» (181). Elle s'oppose à la maison (*οίκος*) qui désigne l'état final (183). Nous retrouvons ici les expressions de la finale de Méthode, mais transposée de l'opposition: septième millénaire — vie éternelle à l'opposition: vie présente — vie éternelle. Par ailleurs la conception des *σκηναί*, comme symbole du progrès spirituel, paraît bien dépendre d'Origène.

Didyme en vient ensuite au symbolisme de l'*etrog* et du *lulab*. Ici il dépend strictement de Méthode. L'*etrog* est le fruit de la sagesse, qui est l'arbre de vie—avec référence à Prov. III, 18 (Voir Banquet, 246). Les palmes servent à nettoyer, à la manière d'un balai (*σάρος*), avec référence à Luc. XV, 8. Les rameaux touffus ne sont pas la charité, comme chez Méthode, mais *αἱ κατ' εἶδος πρακτικαὶ καὶ διανοητικαὶ ἀρεταί* et les doctrines fécondes de l'Eglise (189). Quant aux branches de peuplier et de saule, elles désignent la même plante «qui est symbole de pureté et d'incorruptibilité, parce que leur fleur, mêlée à l'eau rend eunuque (*ἀπεννοχίζειν*) ceux qui la boivent (190). Cette dernière remarque se réfère aux traditions de la botanique grecque, sur lesquelles le P. Hugo Rahner a fait une enquête et nous explique pourquoi le saule (*ἄγρος*) signifie la pureté quant au nom et à la réalité.

Didyme alors aborde le sens messianique et eschatologique. Il rappelle d'abord, en citant II Petr. I, 14 et II Cor. V, 4, que les *σκηναί* désignent nos corps. Ceci, il l'applique d'abord à la vie présente. Tous ceux qui gardent leur corps pur célèbrent la Fête des Tabernacles. Et ceci ne vaut pas seulement des vierges, mais aussi «des hommes et des femmes qui gardent saint leur

mariage» (193). Ceci est certainement une rectification de la thèse de Méthode qui semblait n'admettre que les vierges à la Fête des Tabernacles de la Première Résurrection.

Mais davantage encore, continue Didyme, «la fête des Tabernacles se réalise dans le monde futur de la résurrection, quand le corps mortel ressuscite incorruptible. Le corps devient alors un tabernacle divin (*θελα σκηνή*)» (194). Nous sommes ici directement dans la tradition de Méthode. Mais Didyme en élimine tout millénarisme. Il n'y a plus de distinction entre une première résurrection et le monde futur. Mais la Fête des Tabernacles désigne le monde futur lui-même. Ceci oblige évidemment à éliminer entièrement les Tabernacles comme symbole de ce qui passe, opposé à *ὁ οἶκος*, à la Demeure.

Cependant Didyme reprend les considérations de Méthode sur le septième mois, mais en un sens différent: «Il faut que celui qui célèbre la fête dans les tentes ainsi comprises, ayant dépassé le cosmos qui est créé en six jours, se reposant de toute œuvre servile, sabbatise selon le Sabbat donné au peuple de Dieu, que seul Jésus accomplit, lorsqu'il dit: Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et vous trouverez le repos de vos âmes (Mtth. XI, 28—29)» (195). Le septième jour, le sabbat, le vrai repos, est le Christ et l'ordre inauguré par lui. Cette exégèse est en particulier celle d'Origène. Elle est d'ailleurs dans le prolongement du Nouveau Testament<sup>1</sup>.

Mais à cette exégèse Didyme en ajoute une seconde, relative à la date de la fête, le 15 septembre: «Ceux-là célèbrent la fête le quinzième jour du septième mois qui donnent une part à sept et une à huit (Eccl. XI, 2), ayant adhéré à l'Ancien et au Nouveau Testament. En effet par le nombre sept est désigné l'Ancien, à cause du sabbat, et par le huit la résurrection du Christ après la croix, qui eut lieu au huitième jour, qui est le dimanche» (196). Cette exégèse part du fait que  $15 = 7 + 8$ . Je ne la trouve que chez Didyme. Mais elle se réfère à Eccl. XI, 2, qui est un texte classique, déjà chez les rabbins, sur la symbolique sabbatique<sup>2</sup>. La typologie qu'elle présente est d'une structure toute différente

<sup>1</sup> Voir Bible et Liturgie, pp. 326—328.

<sup>2</sup> Voir Bible et Liturgie, pp. 363—364.

de la précédente, puisque ici le nombre 7 représente l'Ancien Testament et le nombre 8 le Nouveau, inauguré par la résurrection du Christ. Elle est également classique<sup>1</sup>.

Didyme revient un peu plus loin dans le *Commentaire* sur l'opposition de la *σκηνή* et de l'*ὄλκος* que l'on trouvait dans la finale de Méthode. Mais au lieu de l'interpréter comme celui-ci de l'opposition du septième millénaire et de la vie éternelle, il l'entend de celle de la vie présente et de la vie éternelle<sup>2</sup>. Et il interprète les *σκηναί*, comme il le faisait au début, à la suite d'Origène, des progrès dans la vertu (204). On voit ainsi combien son exégèse est moins cohérente que celle de ses prédécesseurs. Il se contente de juxtaposer des interprétations différentes empruntées à ses diverses sources. Et ceci caractérise bien sa manière.

Dans la dépendance de Méthode et de Didyme, il faut citer Jérôme. Son *Commentaire sur Zacharie* présente un passage sur la Fête des Tabernacles. Il y prend vivement à partie l'interprétation millénariste de Méthode: «Toutes ces choses, les Juifs, et nos judaïsants (si du moins, étant judaïsants, ils sont nôtres) espèrent les voir réaliser matériellement, se promettant la circoncision et le mariage durant le règne de mille ans, d'après ce qui est écrit: Malheureuse la femme stérile. Si cela est vrai, toutes les vierges que trouvera le règne de mille ans seront soumises à une malédiction et à une stérilité perpétuelle ou devront se marier pour échapper à la malédiction (*Com. Zach.* III, 14; PL 25, 1538 C. Voir aussi 1536 A).

Ce texte paraît attester une interprétation millénariste de la Fête des Tabernacles d'origine juive. Et ceci confirme ce que nous disions des sources judéo-chrétiennes de cette interprétation. Par ailleurs Jérôme fait aussi allusion à des chrétiens. Et il est vraisemblable qu'il s'agit de Méthode. Mais Méthode affirmait, à l'inverse de ce que dit Jérôme, que seules les vierges participeraient au règne de mille ans. Il semble que Jérôme

<sup>1</sup> Ibid., p. 354—372. Il est curieux que Philon oppose lui aussi les nombres 7 et 8 à propos des Tabernacles, mais en fonction du fait que le 8<sup>e</sup> jour était le plus solennel (*De spec. leg.* II, 212).

<sup>2</sup> De même Basile (?), *Com. in Is.* I, 27 (PG 30, 172 C).

veille lui montrer que, s'il adopte l'interprétation millénariste, il est amené forcément à prendre la position juive et donc à condamner la virginité.

Quant à l'interprétation de Jérôme, elle commence par voir dans les tabernacles le symbole du progrès (*profectus*) opposé à la demeure (1536 B), ce qui vient de Didyme. L'*etrog* est le fruit de l'arbre de vie, comme chez Méthode et Didyme. Les palmes symbolisent la victoire, comme chez Origène. Les rameaux touffus sont des branches de myrte — et à cause de cela Jérôme y voit un symbole de mortification. Et enfin les rameaux de saule et de peuplier désignent un seul arbre, l'*ἄγρος*, qui symbolise la chasteté: « Si quelqu'un en effet en mêle la fleur à de l'eau et boit le mélange, l'ardeur de la concupiscence s'arrête en lui et il ne peut plus engendrer » (1537 B). Ceci dépend directement de Didyme.

Pour ce qui est de la symbolique des dates, le septième mois désigne le sabbat spirituel par opposition au nombre six, symbole du monde. Ceci encore est didymien. Le quinzième jour est celui de la pleine lune. Ceci était relevé par Philon (*De spec. leg.* II, 210). Jérôme se réfère donc à Méthode pour le discuter, parfois à Origène. Mais l'ensemble de son exégèse dépend directement de Didyme. Comme le P. Doutreleau l'a remarqué, ce n'est pas le seul cas où le Commentaire de Jérôme dépend de celui de l'Alexandrin.

Nous avons laissé de côté, en traitant de Didyme, un texte qui n'est pas dans le Commentaire, mais dans une œuvre antérieure, le *De trinitate*, et qui concerne aussi la typologie des Tabernacles. Didyme écrit: « Par la fête de la Scénopégie, les Israélites annonçaient à l'avance les assemblées (*συνάξεις*) des saintes Eglises et Martyria, qui nous conduisent par la foi et les bonnes œuvres aux tabernacles célestes » (II, 16; PG 39, 722 A—B). Nous retrouvons ici une autre ligne, qui est celle d'Eusèbe, mais associée au thème eschatologique. L'allusion à la foi et aux bonnes œuvres rappelle l'allégorie du *lulab* dans le Commentaire. Nous avons ici un thème plus ecclésial, mais dont l'ordonnance foncière est la même que celle du Commentaire.

C'est une exégèse ecclésiale également que nous rencontrons chez Astérius qui prolonge la ligne eusébienne: « La construction des Tabernacles est une prophétie en acte de cette Eglise que le Verbe nous a constituée (*συνεστήσατο*). C'est pourquoi les Juifs ornent la tente (*σκηνή*) de rameaux et l'entrée de fruits, pour montrer que la Nouvelle Eglise, celle qui porte des fruits, pousse sous la Loi » (*Hom. XV*; PG 40, 588 BC)<sup>1</sup>. Le rapprochement avec Eusèbe donne à croire que cette Homélie, comme M. Richard l'a montré pour d'autres, est à rattacher à Astérius le Sophiste plus qu'à Astérius d'Amasée.

Cyrille d'Alexandrie se rattache également à une tradition dépendant de Didyme. Son interprétation de la Scénopégie est nettement eschatologique. La Scénopégie désigne le séjour (*διάρρα*) en Paradis (*De ador.* 17; PG 68, 1108 C). Elle est d'abord la reconstitution (*σύμμηξις*) des corps restitués à l'incorruptibilité (1108 D)<sup>2</sup>. Ceci vient de Didyme. Le premier et le huitième jour sont des jours de repos (*ἀνάπαυσις*). Le premier désigne la vie au Paradis, qui était sans effort. Le huitième, après le sabbatisme de la Loi, est la libération de tout mal par celui qui a dit: « Je suis le repos de vos âmes » (Mtth. XI, 28). Tout ceci vient de Didyme, à la réserve que l'opposition des sept jours et du huitième n'est pas rattachée aux 15 jours qui précèdent la fête, mais à celle des sept premiers jours et du dernier.

La suite de l'exégèse n'est pas moins intéressante. Le *lulab*, que Cyrille considère dans son ensemble signifie que les délices du Paradis nous sont rendues (1109 B)<sup>3</sup>. Ceci rappelle l'interprétation de l'*etrog*, comme fruit de l'arbre de vie chez Méthode et Didyme. L'eau puisée au torrent le huitième jour de la fête figure l'eau vive répandue par le Christ sur les âmes (1109 C)<sup>4</sup>. Cette exégèse, que nous n'avions pas encore rencontrée, se rattache à Joh. VII, 37—38. Cyrille commente alors Zach.

<sup>1</sup> Même exégèse chez Hilaire, Com. in Psalm. (PL 9, 301 A) qui dépend d'Eusèbe.

<sup>2</sup> Voir aussi 1112 A; Com. in Joh. 3 (PG 73, 436 C).

<sup>3</sup> Voir Com. in Joh. 5 (748 B).

<sup>4</sup> Voir Com. in Joh. 5 (748 C).

XIV, 17—18, pour montrer que seuls ceux qui auront cru au Christ seront admis à la Fête des Tabernacles (1112 A).

Un peu plus loin Cyrille revient sur le huitième jour. La Bible grecque l'appelle *ἐξόδιον*. Cyrille commente aussi, «Le culte en ombres est achevé et l'éducation par les figures, le huitième jour, où le Christ est ressuscité et où le temps de la circoncision en esprit est venu» (1124 C). On notera que Philon écrivait: «Il met un sceau aux sept jours par le huitième, qu'il appelle *ἐξόδιον*» (*De spec. leg.* II, 211). Et au moyen d'une exégèse subtile, il montrait que le nombre huit, premier des nombres cubiques, désignant les corps solides, est à la frontière du monde sensible et du monde intelligible (212)<sup>1</sup>. Cyrille paraît bien avoir transposé ici l'exégèse philonienne. C'est d'autant plus vraisemblable qu'au début de son exégèse déjà, plusieurs expressions rappelaient Philon: les fruits récoltés avant la fête (1108 C; *De spec. leg.* II, 205); les sept jours comme séjour (*δύαιτα*) (1108 C; 206); l'opposition du septième et du huitième jour de la fête (1108 D; 212).

Nous arrivons enfin à un dernier auteur chez qui l'influence de Méthode apparaît également certaine, mais dans une ligne beaucoup moins littérale que celle de Didyme, je veux dire Grégoire de Nysse. Celui-ci a parlé deux fois de la Fête des Tabernacles, d'abord en 381, dans le *De anima et resurrectione* et ensuite en 386 dans le *Sermon sur la Nativité*<sup>2</sup>. Nous sommes ici en présence d'un nouveau stade de l'interprétation, qui se situe foncièrement dans la perspective eschatologique et messianique de Méthode, mais totalement dégagée de son millénarisme et enrichie d'apports nouveaux.

L'exégèse de Grégoire ne part pas du Lévitique, ni de Zacharie, comme celle de Didyme, mais du Psaume CXVII, le troisième grand texte de l'Ancien Testament sur les Tabernacles. Dans le *De anima*, à propos de la Résurrection, Grégoire commence ainsi: «Le même prophète (David), dit ailleurs que le Dieu de

<sup>1</sup> Voir Goodenough, *Jewish Symbols* IV, p. 160.

<sup>2</sup> Sur la chronologie des sermons de Grégoire, voir mon article dans *Rev. Sc. Relig.* 1955, pp. 253—281.

l'univers, le Seigneur du monde nous est apparu (*ἐπέφανε*) pour constituer la fête solennelle dans les rameaux touffus (*πικάζουσι*) (Ps. CXVII, 27). Il signifie la fête de la Scénopégie par le mot de touffe (*πικασμός*). Celle-ci était établie depuis longtemps par la loi de Moïse, le prophète annonçant, je pense, à l'avance l'avenir. Mais ayant toujours existée, elle n'était pas encore réalisée» (PG 46, 132 AB).

Quand cette réalisation a-t-elle eu lieu? «C'est à cause de cela que le Dieu de l'univers et notre Seigneur s'est manifesté (*ἐπέφανε*) à nous, en sorte que la Scénopégie de notre habitacle (*οἰκητήριον*) détruit soit reconstituée (*οὐσταλή*) pour la nature humaine, cette reconstitution se réalisant corporellement par le rassemblement des éléments. En effet le terme de *πικασμός* désigne au sens littéral le revêtement et la beauté qui en résulte» (132 B)<sup>1</sup>. Nous sommes ici directement dans le prolongement de Méthode, mais au lieu que pour celui-ci la résurrection avait lieu par le réajustement des os et de la chair, Grégoire, plus philosophiquement, y voit la rejonction des éléments<sup>2</sup>.

D'autre part Grégoire rattache à la construction du tabernacle le terme de *πικασμός*<sup>3</sup>. Celui-ci en réalité se réfère au *hulab* et désigne la touffe de feuillage. Le texte du Lévitique parle des rameaux touffus (*πικνολ*). Mais le mot, au temps de Grégoire, désigne aussi un revêtement, un ornement<sup>4</sup>. Grégoire l'entend en ce sens et le rattache au corps ressuscité en tant que *περιβολή*, revêtement de gloire, selon un thème qui lui est cher. Le thème de la demeure (*οἰκητήριον*) et celui vêtement (*περιβολή*) sont ainsi associés dans la symbolique des Tabernacles, comme résurrection des corps.

<sup>1</sup> Voir aussi 133 C.

<sup>2</sup> Voir La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse, Vig. Christ. 1953, pp. 154—170.

<sup>3</sup> Le terme *πικασμός* est un mot rare. Suidas le traduit *δασύτης*. Le substantif usuel est *πύκασμα*, que Symmaque donne au lieu de *πικάζουσι* dans sa traduction du Ps. CXVII, 27.

<sup>4</sup> Suidas donne: *πικάζεσθαι, σκεπάζεσθαι, κοσμεῖσθαι, περιβάλλεσθαι*. Grégoire lui-même, renvoyant aux grammairiens, le traduit *κοσμεῖσθαι, περιβάλλεσθαι* (PG 46, 1129 AB). Il utilise sûrement ici un dictionnaire.

Un peu loin d'ailleurs Grégoire revient au thème de Méthode sur la reconstitution du corps par la jointure des os et le revêtement de chair. Il rattache ce thème à la vision d'Ezéchiel. Il montre «les os se rapprochant par la puissance divine de ce qui leur est conjoint et retrouvant leurs articulations, recouverts ensuite par les muscles et les chairs et la peau — ce que l'Ecriture désigne par *πνυκάζομενοι*, revêtus» (136 BC). Grégoire revient ici encore à l'image du corps comme vêtement.

Mais à cette exégèse de la Fête des Tabernacles qui est dans la ligne de Méthode, Grégoire en ajoute une autre, qu'il rattache toujours au verset 27 du Psaume CXVII. La manifestation du Seigneur a pour objet ici non la résurrection du corps, mais la reconstitution de l'unité de la création spirituelle (132 C), c'est-à-dire des hommes et des anges. L'origine de ce symbolisme paraît être que la Fête des Tabernacles rassemblait à Jérusalem des Juifs venus de toutes les parties du monde<sup>1</sup>. Zacharie voyait déjà là la figure du rassemblement eschatologique de tous les peuple (XIV, 16—19). Le Seigneur reconstitue ainsi la fête spirituelle, c'est-à-dire la liturgie céleste, dans l'enceinte du temple céleste dont les hommes avaient été exclus par le péché et où ils sont maintenant rétablis dans la communion des anges qui sont les cornes de l'autel (133 AC).

Il est possible que cette exégèse qui voit dans la Fête des Tabernacles le rétablissement de toutes les créatures spirituelles dans une participation égale (*ἴσος*) aux biens divins (135 D) ait aussi une autre origine. Le mot *ἴσος* y reparait en effet une autre fois (132 C). Or le début du commentaire de Philon sur la fête des *σκηναί* commence par préciser qu'elle est la fête de l'équinoxe (*ἰσημερία*) d'automne. Et il en tire la leçon qu'il faut honorer l'égalité (*ισότης*)<sup>2</sup>. Or cette idée d'égalité domine l'interprétation grégorienne, sans toutefois qu'il fasse allusion au thème de l'équinoxe.

<sup>1</sup> Voir Cyrille d'Alexandrie, Com. in Joh. 3 (436 BC); Théodoret Com. in Psalm. (PG 80, 1820 A). Ce dernier interprète en ce sens *πνυκάζουσι*, où il voit un synonyme de *πεντηκωμένοις* et qu'il interprète de la foule «pressée» des saints.

<sup>2</sup> Voir sur ce thème I. Heinemann, Philos griechische und jüdische Bildung, p. 134.

On remarquera par ailleurs que toute cette exégèse reflète une théologie strictement origéniste. Elle nous décrit la Fête des Tabernacles comme la restauration de la création spirituelle, qui s'était divisée en anges et hommes, dans son unité et son égalité primitives. Grégoire atténue la doctrine en y voyant une égalité dans la participation aux biens et non une identité de nature. Mais le thème origéniste est sous-jacent. Par ailleurs le texte indique non seulement la restauration de l'unité des hommes et des anges, mais celle de tous les hommes qui ne forment plus qu'un seul chœur (136 A). Ceci est la doctrine origéniste de l'apocatastase.

Il est difficile dans ces conditions de ne pas penser que Grégoire, qui s'inspire de Méthode dans la première partie de son exégèse, celle qui insiste sur le réalisme de la résurrection, s'inspire d'Origène dans celle qui souligne la restauration de l'unité de la création spirituelle<sup>1</sup>. Nous avons remarqué que les exégèses connues d'Origène sur la Fête des Tabernacles étaient pauvres et se rattachaient seulement aux Homélies. Il est à penser que nous avons ici l'écho de son exégèse anagogique de la Fête des Tabernacles, telle qu'elle était sans doute développée dans son *Commentaire sur le Lévitique* ou son *Commentaire sur le Psaume CXVII*.

Ainsi le thème de la Fête des Tabernacles paraît avoir servi à exprimer les diverses conceptions eschatologiques de l'antiquité chrétienne. Chez Méthode, il est l'expression du millénarisme; chez Origène de l'apocatastase. Et Grégoire de Nysse qui relève en effet de la tradition d'Origène et de celle de Méthode nous paraît avoir retenu l'une et l'autre en atténuant ce qu'elles présentaient d'excessif. Par contre nous ne voyons pas chez lui d'influences de Didyme, dont le *Commentaire sur Zacharie* est d'ailleurs postérieur.

Le symbolisme de *πνευματικός* comme restauration de l'homme par la résurrection dans l'unité de la création spirituelle reparait dans le second texte consacré par Grégoire à la symbolique de la Fête des Tabernacles, celui du *Sermon sur la Nativité*: «Toute

<sup>1</sup> Hilaire, dans son *Commentaire sur les Psaumes*, inspiré d'Origène, souligne le même aspect (PL 9, 780 B).

la création, écrit-il, est un unique sanctuaire (ἀνάκτορον)» (PG 46, 1128 C). Cette unité a été détruite par le péché. Mais l'harmonie perdue est restaurée par la résurrection (πνικασμός) opérée par la Scénopégie, la création inférieure étant accordée avec les puissances d'En-Haut qui sont autour de l'autel d'En-Haut. «En effet la nature humaine est rattachée (συνάπτεται) aux puissances d'En-Haut par la Scénopégie de la résurrection dans l'unité de la fête, étant revêtue par le renouvellement des corps (πνικαζομένη). En effet πνικάζεσθαι est synonyme de κοσμεῖσθαι ou de περιβάλλεσθαι, d'après l'interprétation des spécialistes» (1129 AB).

Mais l'intérêt principal du *Sermon sur la Nativité* est ailleurs. Grégoire y établit une relation entre le mystère du jour et la fête juive: «Le sujet de la fête présente est le mystère de la vraie scénopégie. En ce jour nos tabernacles (σκηνώματα), tombés à cause de la mort, sont reconstitués à nouveau par celui qui avait édifié notre habitacle (οἰκητήριον) à l'origine» (1128 B). Nous retrouvons ici le thème de Méthode et son vocabulaire (σκήνωμα, διαπίπτεσθαι, 236, 241). Nous remarquerons en particulier qu'il s'agit de la restauration du tabernacle qui existait à l'origine.

Mais Grégoire continue: «En ce jour, le tabernacle (σκήνωμα) humain est dressé (σκηνοπηγεῖται) par celui a revêtu l'homme à cause de nous» (1128 B). Ailleurs il appelle l'Incarnation σκηνοπηγία (*Vie de Moïse* II, 179). Ce qui est caractéristique ici est que la restauration des tabernacles est mise en relation avec l'Incarnation. Le tabernacle, la σκηνή, c'est l'humanité même du Christ. Il est vraisemblable qu'une ligne nouvelle interfère ici, qui se rattache à Joh. I, 14 où le Verbe de Dieu «a établi sa tente (ἐσκήνωσε) parmi nous». Il peut y avoir aussi influence d'Amos IX, 11: «Je relèverai la tente de David», qu'Act. XVI, 3 applique au Christ et Irénée plus spécialement au corps du Christ (*Dem.* 38 et 62)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Eusèbe appelle le corps du Christ σκήνωμα (*Dem. ev.* X 1, 22; GCS 23, p. 450). Ce thème tient une place importante dans la théologie de l'Incarnation chez Cyrille d'Alexandrie (par ex. *Com. in Joh.*, 4; PG 78, 617 A—621 B). La construction (σύμπηξις) du vrai tabernacle est la résurrection du Christ (620 C; 644 C), avec renvoi à Amos IX, 11 (644 D).

Ceci nous rappelle la relation que nous avons vu certains auteurs établir au début de cet article entre les Tabernacles et l'Épiphanie. Le début de l'année, inaugurée en milieu juif par la fête des trompettes au premier septembre et celle des Tabernacles au quinze, en se déplaçant au début de janvier en milieu grec, a-t-elle déporté avec elle une part au moins de la symbolique des Tabernacles? Il est notable que Grégoire cite ici le verset du Psaume CXVII, 24: «Le Seigneur s'est manifesté (*ἐπέφανε*)» (1128 B), qui évoque l'Épiphanie. Et cette manifestation est bien la fête du 25 décembre, celle du 6 janvier étant réservée au baptême en Orient. Il est possible que nous ayons dans le *Sermon* de Grégoire un vestige de cette relation de la fête de l'Incarnation et de la Fête des Tabernacles<sup>1</sup>.

J'ai voulu simplement retracer cette histoire d'un thème exégétique, pour qu'il puisse servir de base à une discussion sur les sources, les caractères, la nature de l'exégèse patristique. Je serais également intéressé par les compléments qui pourraient être ajoutés au tableau forcément restreint que j'ai donné. L'intérêt du thème me paraît être qu'il a suscité des interprétations figuratives à la fois dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau, chez Philon, dans le rabbinisme et chez les Pères. Il est donc privilégié pour nous permettre de confronter ces différents types d'exégèses et leur convergence dans la tradition patristique.

---

<sup>1</sup> Voir les Quatre-Temps de Septembre et la Fête des Tabernacles, *Maison-Dieu* 1956, pp. 125—130.

## Origène comme exégète de la Bible

J. DANIELOU S. J., Paris

L'œuvre exégétique d'Origène a été souvent mal comprise ou méconnue. Et ceci en des sens divers. Plusieurs de ceux qui ont écrit sur lui de notre temps ou bien, comme de Faye, Koch et Jonas, ne voient en lui que le philosophe, ou, comme Völker, ne nous montrent que le spirituel. D'autres, tout en reconnaissant la place que tient matériellement dans son œuvre l'interprétation de l'Ecriture, la considèrent comme relevant toute entière d'un allégorisme dangereux. Inversement, il arrive aussi qu'on majore la place de l'Ecriture dans la pensée d'Origène. M. Hanson, dans son livre *Origen's doctrine of Tradition*, a raison de donner à l'œuvre exégétique d'Origène une signification historique, en y voyant l'expression d'un temps où le contact vivant avec les traditions de la communauté primitive se perd et où le texte prend plus d'importance. Mais ce serait aller trop loin que de dire que seule l'Ecriture a autorité pour lui et qu'il ne reconnaît pas celle non des traditions orales, qui ne sont que l'écho du judéo-christianisme originel, mais de la Tradition au sens de la continuation dans l'Eglise de l'autorité apostolique.

Même sans aller jusqu'à ces excès, il reste que l'œuvre exégétique d'Origène est difficile à interpréter. Elle attire et elle inquiète. Origène a toujours été un signe de contradiction. Il l'a été pour l'Eglise, aux yeux de qui il demeure un des plus grands théologiens et un des plus dangereux penseurs. Et ceci existait déjà de son temps, puisque nous voyons à la fois l'évêque d'Alexandrie s'inquiéter de son influence et les évêques d'Arabie l'inviter pour réfuter les hérétiques. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il soit aussi un signe de contradiction en matière d'exégèse et que les uns saluent en lui leur maître tandis que les autres

dénoncent sa pernicieuse influence. Après tout Saint Jérôme lui-même n'a-t-il jamais bien su ce qu'il pensait à ce sujet. La seule manière de dirimer le débat est de s'en rapporter aux faits. C'est ce que nous essaierons de faire.

Quand on parle de l'exégèse d'Origène, on pense souvent d'abord à son allégorisme. C'est oublier qu'il a été d'abord le fondateur de la critique biblique. Il a été le premier à comprendre de façon géniale, que, pour la discussion avec les Juifs et les gnostiques, il était nécessaire de déterminer le texte authentique de l'Écriture. C'est ce qu'Eusèbe appelle *ἐξέτασις* par opposition à *ἐμπνεύλα*<sup>1</sup>. Ceci signifiait d'abord établir un texte critique. Pour l'Ancien Testament, son texte de base est constitué par les LXX. Mais il a voulu le comparer au texte hébreu et „il apprit même la langue hébraïque, contrairement à la nature de son époque et de sa race“, dit Jérôme (*Vir. ill.*, 54). Et par ailleurs il l'a comparé aux autres versions grecques, les trois versions de Symmaque, de Théodotion, d'Aquila, mais aussi, pour les Psaumes, d'autres encore, nous dit Eusèbe, dont l'une trouvée dans une jarre près de Jéricho<sup>2</sup>.

De tout ceci sont sortis les *Hexaples*. Nous savons les services que ce travail considérable a rendus à Eusèbe, à Jérôme, à bien d'autres. Mais les parties qui nous restent sont toujours d'un intérêt scientifique éminent. La première colonne, le texte hébreu en caractères hébreux, reproduit l'édition récente des rabbins palestiniens. Malheureusement il n'en reste qu'un court fragment. La seconde, la translittération du texte hébreu en caractères grecs, est, nous dit Bleddyn S. Roberts<sup>3</sup>, „d'un immense intérêt“ pour la question de la prononciation de l'hébreu à cette époque. On sait d'autre part la suggestion de Paul Kahle<sup>4</sup>, reprenant une idée de Manson et voyant dans cette translittération un document sur l'usage liturgique de la

<sup>1</sup> Hist. Eccl., VI, 15.

<sup>2</sup> Hist. Eccl., VI, 16, 3.

<sup>3</sup> The New Testament, Texts and versions, p. 130.

<sup>4</sup> Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, pp. 30 et suiv.

lecture de la Bible en hébreu, avant sa traduction en grec, dans les églises hellénistiques.

Enfin la cinquième colonne est aussi d'un intérêt capital: elle reproduit le texte des LXX, mais Origène y marque de l'obel les passages qui ne se trouvent pas dans l'hébreu et de l'astérisque ceux qu'il emprunte aux autres versions pour compléter les LXX, là où les LXX présentent des lacunes par rapport au texte hébreu. Origène utilisait ce travail non seulement pour la controverse, mais aussi pour l'exégèse. On remarquera qu'il reconnaissait à la fois l'autorité du texte hébreu et celui de LXX. Et en cela il est aussi un précurseur: „Il faut, dit-il, expliquer le texte reçu et utilisé dans les Eglises, mais ne pas laisser sans explication ce qui vient du texte hébraïque“ (*Ho. Jer.*, XIV, 3; *GCS*, 107, 27—29).

En ce qui concerne le Nouveau Testament, Origène ne s'est pas livré à un travail critique parallèle. Mais on remarque d'abord qu'il donne parfois des versions différentes du même texte, ce qui paraît supposer qu'il utilisait des manuscrits différents, et non seulement qu'il citait de mémoire. Certaines de ses leçons sont d'un grand intérêt. La question vient d'être étudiée, pour le texte de *l'Épître aux Romains*, par Jean Schérer, à propos de la découverte de fragments importants du texte grec du *Commentaire* d'Origène. Sa connaissance de la Palestine lui fait discuter certaines leçons, par exemple il préfère Bethabara à Béthanie pour *Joh.*, I, 28 et Gergesa à Gêrasa pour *Marc*, V, 1. Enfin sur les discordances chronologiques des Évangiles il a des remarques tout à fait pertinentes.

Mais il ne suffit pas d'étudier le texte authentique de l'Écriture. Encore faut-il en déterminer le sens littéral. Ce serait se tromper foncièrement que de croire qu'Origène ait méconnu l'importance de ce travail. Nous savons d'abord qu'il a consulté des rabbins pour élucider certaines difficultés du texte hébreu. Harnack a rassemblé la plupart de ces remarques. Elles valent ce que valait l'exégèse juive d'alors. Beaucoup concernent des traditions haggadiques: Mer Rouge divisé en douze passages pour laisser passer les douze tribus; Adam enterré au Calvaire; Sodome rétablie comme un Paradis après

3.000 ans. Elles attestent du moins le souci de recourir aux traditions juives. Et ceci est la marque d'une curiosité d'esprit peu commune alors.

En ce qui concerne le texte grec, il est clair que le travail d'Origène pouvait être plus considérable. Il serait intéressant de faire à son propos un travail analogue à celui de M. Marrou sur Augustin pour voir dans quelle mesure il dépend des grammairiens de son temps. L'enquête du P. Kerrigan sur Cyrille d'Alexandrie a montré que celui-ci dépend de l'exégèse textuelle de Porphyre lorsqu'il recherche le *σκοπός* d'un ouvrage et en montre l'*ἀκολουθία*<sup>1</sup>. Mais déjà certains résultats sont acquis. M. Cadiou a montré qu'Origène utilisait les dictionnaires de son temps pour discuter le sens d'un mot<sup>2</sup>. Le *Commentaire sur Saint Jean* est en ce sens d'un intérêt particulier. On trouve au Livre I une discussion sur tous les sens du mot *ἀρχή* qui est fort utile pour la langue grecque d'alors. Et Origène a du moins sur Augustin la supériorité de savoir bien le grec.

Mais ce qui me paraît important, c'est qu'Origène n'apparaît pas dans une dépendance servile à l'égard des procédés des grammairiens du temps. Il ne faut pas oublier que c'est seulement pour mieux comprendre la Bible qu'il a parcouru le cycle des études littéraires. C'est pourquoi dans ses études du vocabulaire biblique, il est surtout soucieux de rapprocher les divers sens d'un mot dans l'Écriture. Il a ainsi sur les différents sens de mots comme *πνεῦμα*, *θάνατος* ou *κόσμος* des études de vocabulaire qui restent foncièrement valables. Quand il examine les différents titres du Christ au début du *Commentaire sur Saint Jean*, il ne fait pas autre chose que ce qu'a fait M. Vincent Taylor dans *The names of Jesus*.

Je n'ai pas le temps de m'attarder à cette étude de l'exégèse littérale d'Origène. Mais elle mériterait d'être travaillée davantage. Elle dénote, étant donné la médiocrité des moyens dont il disposait, les défauts de la technique de l'explication des

<sup>1</sup> St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament, Rome, 1952, pp. 89—90.

<sup>2</sup> Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène, R.E.G., 1932, p. 270 et suiv.

textes à son époque, une étonnante intuition. Et elle atteste surtout le respect d'Origène pour le texte même de l'Ecriture, l'importance qu'il attache à son établissement, non seulement en vue de la controverse, mais aussi pour servir de base solide à ce qui constitue pour lui la tâche essentielle de l'exégète, à savoir l'*ἐκμυστέλα*, l'intelligence spirituelle de l'Ecriture.

C'est de cette exégèse spirituelle que nous devons maintenant parler. Et c'est elle qui est un signe de contradiction. De cela Origène lui-même est responsable. Et il en est responsable dans la mesure où il a voulu unifier, à cause du tour d'esprit systématique qui était le sien et au moyen de principes empruntés à la philosophie de son temps, des données absolument disparates. Il est donc impossible de parler de l'exégèse spirituelle d'Origène comme d'un tout. Ou plutôt il faut parler d'abord des différents éléments qui la constituent et qui sont valables — et ensuite de son ensemble, qui ne l'est pas. Je pense que Jonas a raison de penser qu'Origène est un esprit rigoureusement systématique<sup>1</sup>. Et c'est là ce qui entraîné des déformations. Mais ceci ne doit pas nous empêcher de reconnaître la valeur des pièces du système.

1. Dans ce qu'Origène appelle exégèse spirituelle, certains éléments relèvent d'abord de l'exégèse littérale. Origène a compris que le sens de nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament n'était pas le sens propre. Son esprit critique et son rationalisme l'empêchent de tomber ici dans le «fondamentalisme». Il a voulu «démystologiser» l'Ecriture. Il ne fait en cela que reprendre ce qu'avait déjà fait Philon d'Alexandrie dont il suit sur ce point la doctrine. Ceci apparaît dans l'exégèse du premier chapitre de la *Genèse*: les sept jours de la création ne sont pas à prendre au sens chronologique, mais expriment un ordre (*τάξις*) (*Op.*, 13; *P. G.*, XII, 97 B); la création de la femme du côté d'Adam est à prendre spirituellement; les tuniques de peau ont un sens symbolique. « Qui est assez faible d'esprit pour penser que Dieu à la manière d'un

<sup>1</sup> Gnosis und spätantiker Geist, II, p. 171 et suiv.

cultivateur a planté le Paradis à l'Orient et a fait dans ce Paradis un arbre de vie sensible» (*Princ.*, IV, 3, 1; *GCS*, 323, 21—24). Origène reconnaîtra lui-même l'erreur qu'il avait faite en prenant au sens littéral le conseil du Christ de se faire eunuque.

Dans l'interprétation des livres des Ecritures qui sont symboliques, Origène apporte des exégèses qui sont de grand intérêt. D'abord il a le mérite de rassembler les diverses interprétations qui avaient cours de son temps; ensuite lui-même propose des vues pénétrantes. Je citerai comme exemple ses *Homélie*s et son *Commentaire du Cantique des Cantiques*. Il voit dans le Cantique une œuvre symbolique. Elle décrit à ses yeux les relations du Verbe et de l'Eglise. Il prolonge cette exégèse en y voyant les relations du Verbe et de l'âme. Or il paraît bien que le sens littéral soit la relation de Yahweh et d'Israël<sup>1</sup>. De plus il a reconnu que le texte était rempli d'allusions à la *Genèse* et à l'*Exode*. Un autre exemple est l'exégèse des paraboles du Nouveau Testament. Pour Origène, dans la parabole du Bon Samaritain, l'homme qui descend à Jéricho est Adam, les brigands sont les *δαίμονες*, le Samaritain est le Christ. Origène rapporte cette exégèse aux presbytres. Elle est en fait dans Irénée. Dodd estime cette interprétation «quite perverse»<sup>2</sup>; Hoskyns pense qu'elle est la vraie<sup>3</sup>; de toutes manières elle remonte à la communauté primitive.

2. En second lieu, Origène appelle exégèse spirituelle la typologie. Il a hérité du Nouveau Testament et de la tradition commune l'idée essentielle de l'analogie entre les actions de Dieu dans les événements, les institutions et les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est ici en particulier la continuateur de Justin et d'Irénée. Cette typologie fait partie pour lui de la Tradition commune de l'Eglise<sup>4</sup>. Il en est un témoin précieux. Ainsi les institutions du *Lévitique* sont la figure du culte spirituel; le temple de Jérusalem figure le vrai Temple qui est le Corps du Christ; Josué entrant dans la Terre

<sup>1</sup> Voir A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953.

<sup>2</sup> *The Parables of the Kingdom*, p. 11.

<sup>3</sup> *The fourth Gospel*, p. 377.

<sup>4</sup> *Princ.*, *Præf.*, 7.

Promise figure Jésus ouvrant aux hommes le paradis; la sortie d'Égypte figure la libération baptismale.

Ces exégèses typologiques qui existaient à l'état disparate dans la tradition de l'Eglise, Origène a cherché à les ordonner. Les réalités de l'Ancien Testament peuvent en effet figurer les divers aspects de la Nouvelle Alliance; elles peuvent se rapporter aux événements de la vie du Christ, à la vie sacramentelle et à l'Eglise, à la vie personnelle de chaque chrétien, aux événements eschatologiques. Ainsi dans les *Homélies sur Josué*, Origène montre que la chute de Jéricho peut figurer l'effondrement du paganisme par la prédication de l'Evangile, la chute de la Jéricho intérieure que chacun porte en soi par la conversion à la parole de Dieu, enfin la destruction du Royaume de Satan à la Parousie<sup>1</sup>. Son esprit se meut librement dans le monde merveilleux des correspondances et des analogies, qui constitue la cité spirituelle de l'Ecriture.

3. Origène enfin est un spirituel, comme l'a bien montré W. Völker. Pour lui la Bible n'est pas objet d'études purement érudites. C'est une parole que Dieu nous adresse aujourd'hui. Et cette Parole est le Verbe de Dieu lui-même, le Logos, caché sous les apparences de la lettre. Cette Parole doit être reçue dans la foi. Seule la foi donne l'intelligence de l'Ecriture. La gnose véritable, qui est le développement de la foi, est la connaissance des mystères de l'Ecriture. Elle est intelligence par l'Esprit de ce qui est Esprit. L'exégèse ici devient contemplation. C'est cet aspect dont Henri de Lubac a montré la légitimité dans son livre *Histoire et Esprit*.

Par ailleurs Origène est un prédicateur. Une grande partie de son œuvre exégétique consiste en *Homélies*. L'exégèse d'Origène est ici l'explication de la parole de Dieu à la communauté. La Parole de Dieu est adressée à la Communauté à travers le texte de l'Ecriture et le prédicateur est celui qui doit dégager ce message et l'exprimer. Ceci suppose d'abord que l'exégète soit un spirituel et ait lui-même pénétré par l'Esprit-Saint le sens de l'Ecriture, mais aussi qu'il l'interprète dans un sens

<sup>1</sup> Voir J. Daniélou, Origen, London, 1955, pp. 167—169.

«liturgique», comme décrivant des actions divines qui continuent de s'accomplir dans la vie de l'Eglise.

4. Mais Origène entend par exégèse spirituelle une quatrième chose : à partir d'une vision platonicienne, où les *αἰσθητά* sont figures des *νοητά* et non plus les *ἱστορικά* des *πνευματικά*, il interprète souvent les symboles scripturaires comme des allégories des réalités morales. C'est là ce qu'il entend généralement par sens „moral“ dans les *Homélies*. Les exemples sont bien connus : dans le récit de la Création, Adam représente le *νοῦς* et Eve l'*αἰσθησις* ; les arbres du Paradis sont les vertus ; dans le Déluge, l'arche est l'âme, le bois équarri son équilibre, le bitume ses vertus. Agar représente la culture profane, la *παῖδα*, et Sarah la Sagesse.

Tout ceci vient en grande partie de Philon. Mais il est incontestable qu'Origène a eu un goût particulier pour cette exégèse, à cause de son caractère édifiant. A son exemple Ambroise la fera passer à doses massives dans ses commentaires ; elle fera les délices du Moyen-Age. On ne saurait la juger trop sévèrement. Car ici c'est une symbolique philosophique qui se substitue entièrement à l'Ecriture. Et la forme des symboles et leur contenu relèvent de la culture hellénistique et n'ont rien à voir avec la Bible. Mais cette exégèse philonienne ne constitue qu'une part finalement restreinte dans l'exégèse d'Origène. Elle est localisée surtout dans les *Homélies*. Elle relève plus de l'édification que de la science.

Ainsi quand on parle de l'exégèse spirituelle d'Origène convient-il de distinguer des problèmes très différents qui relèvent les uns du sens littéral, d'autres de la typologie, d'autres de la théologie de la Parole de Dieu, d'autres enfin de l'allégorisme philonien. Mais le malheur est qu'Origène a précisément confondu ces différents domaines, dans une théorie du sens spirituel opposé au sens littéral qui relève de son esprit de système et qui fausse la perspective générale de sa doctrine exégétique, sans en compromettre les éléments. Cette systématisation s'exprime de plusieurs manières.

1. En premier lieu Origène pense que l'Écriture toute entière doit avoir à la fois un sens littéral et un sens spirituel. Ceci signifie que tous les passages ont un sens caché. Si nous ne le voyons pas toujours, c'est simplement faute de perspicacité: „De même que dans les plantes chacune a sa vertu, soit pour la santé du corps, soit pour tout autre usage, mais qu'il n'appartient pas à tous de le savoir, mais seulement à ceux qui ont acquis cette science, ainsi en est-il de l'homme spirituel qui cueille dans les Écritures chaque iota et chaque lettre et manifeste sa vertu“ (*Ho. Jer.*, XXXIX, 2; *GCS*, 197, 15—20).

Le sens figuré apparaît ainsi comme un expédient commode pour tous les passages dont le sens littéral fait difficulté. Origène en arrive à cette formule paradoxale: « Tout dans l'Écriture a un sens spirituel, bien que tout n'ait pas un sens littéral »<sup>1</sup>. Ceci permet d'abord d'évacuer le scandale d'épisodes de l'Ancien Testament dont le sens littéral n'a rien d'édifiant. Ceci permet aussi de résoudre les contradictions apparentes en y voyant des raisons mystérieuses. Origène ouvrait par là la porte à une méthode qui allait à l'encontre de cet esprit scientifique dont il témoigne par ailleurs.

2. Mais cette systématisation ne signifie pas seulement la généralisation du sens spirituel à toute l'Écriture. Elle veut dire aussi que l'Écriture rentre dans le système général d'Origène. Celui-ci est fondé sur le contraste entre le monde réel et primordial qui est celui des *λογικολ*, des créatures spirituelles toutes égales et parfaites, et le monde sensible, qui est celui de ces mêmes *λογικολ* dans la condition où leur chute les a établis. Or l'Écriture est l'expression et le miroir du monde, comme l'a bien vu Urs von Balthasar<sup>2</sup>. Par suite elle aussi comprend deux épaisseurs: la lettre de l'Écriture correspond au monde inférieur des choses sensibles, le sens caché correspond au monde supérieur des réalités spirituelles.

Entre autre conséquence, ceci entraîne chez Origène une méconnaissance du caractère progressif de la révélation. De même que le monde des *λογικολ* a précédé celui de la chute,

<sup>1</sup> *Princ.*, IV, 3, 5; *GCS*, 331, 13—14.

<sup>2</sup> *Le Mystèrion d'Origène*, R.S.R., 1936, pp. 542—547.

de même le sens spirituel de l'Écriture a toujours existé antérieurement au sens littéral. Par suite Origène, suivant la ligne du Pseudo-Barnabé, admet que les saints de l'Ancien Testament connaissaient le sens spirituel des institutions mosaïques, qui a toujours été leur vrai sens, et que leur observance matérielle n'a jamais été qu'une concession faite à une humanité incapable de comprendre le sens spirituel. Ceci se heurte chez Origène à un sens historique réel, qui lui fait voir la progression des deux Testaments<sup>1</sup>, mais sans que cette seconde perspective l'emporte.

3. Ceci nous conduit enfin à une dernière question qui est le contenu même du sens spirituel. Quand il oppose la lettre de l'Écriture et son sens caché, Origène veut dire que l'Écriture contient une interprétation totale du monde et que c'est le devoir de l'intelligence de dégager cette interprétation. Quand il pense cela, il revendique simplement la légitimité de la théologie. Il est d'ailleurs l'héritier de toute la tradition, car à côté de la révélation, il y a toujours eu une théologie de la révélation aussi bien dans le judéo-christianisme de la communauté primitive que chez les chrétiens philosophes du Second Siècle.

En revendiquant cela, Origène a défendu victorieusement les droits de l'intelligence à l'intérieur de la foi. Nul n'a mieux exprimé cela qu'un homme, dont je voudrais ici saluer la mémoire, le chanoine Prestige. Dans *Fathers and Heretics* il montre que la spéculation d'Origène est un effort pour présenter, à partir des données de la foi, un exposé méthodique du christianisme. «La dette que nous avons envers lui est d'avoir préservé la vieille culture intellectuelle de l'hellénisme en la transformant par son génie en la *philosophia perennis* du christianisme. Il a rendu possible Anselme et Thomas d'Aquin. Sans lui un Christianisme dégénéré aurait trouvé ses maîtres dans les imitateurs intégristes de Jérôme et les disciples incultes de Bernard» (p. 64).

Ainsi Origène a eu raison de prolonger la Bible en Théologie. Mais eu fait sa théologie est-elle vraiment dans le prolongement

<sup>1</sup> E. Molland, *The conception of the Gospel in the Alexandrian theology*, Oslo, 1938, pp. 101—136.

de la Bible? En d'autres termes, les *ἀρχαί*, les principes ultimes de son système sont-ils bibliques? La question vient d'être reprise dans trois remarquables études de von Ivanka, de Dom Vagaggini, du P. Bonnefoy qui aboutissent à des conclusions analogues. Ivanka écrit: «Le tout dans lequel s'insèrent les éléments authentiques de la pensée d'Origène est de conception non chrétienne»<sup>1</sup>. Et Dom Vagaggini plus modérément: «Sa philosophie avait trois données inassimilables à la pensée chrétienne: celle d'un processus cosmique nécessaire, du caractère cyclique de ce processus et d'un spiritualisme exagéré»<sup>2</sup>. Le point le plus difficile de l'œuvre d'Origène est le lien de son exégèse et de sa théologie.

Nous pouvons répondre maintenant à la question que nous posions au début: quelle est l'attitude d'Origène à l'égard de l'Écriture? Nous devons dire que ce qui est admirable en lui est qu'il est un exégète complet. Je veux dire que la Bible est d'abord pour lui un texte littéraire qu'il faut étudier scientifiquement comme tout texte littéraire, qu'elle est en second lieu une Parole de Dieu actuellement adressée à l'homme et porteuse d'une *δύναμις*, qu'elle est enfin le point de départ d'une spéculation théologique qui en dégage une vision totale de l'univers et le l'histoire.

Cette tâche admirable, Origène ne l'a réussie qu'en partie, parce que la culture de son temps, celle des grammairiens comme celle des philosophes, ne lui a pas fourni les instruments pour la mener à bien. Mais l'échec partiel de sa tentative ne saurait masquer le rôle capital qu'il a joué dans l'histoire de l'exégèse. Il lui a ouvert toutes les directions où elle s'est engagé depuis — et ceux même qui ont rejeté ses erreurs sont toujours obligés de se reconnaître ses disciples.

<sup>1</sup> Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus, Byz. Zeitschrift, 1941, p. 302.

<sup>2</sup> La natura della sintesi origeniana, Scuol. Catt., 1954, p. 199. Voir aussi P. Bonnefoy, La méthode théologique d'Origène, Mél. Cavallera, 1948, pp. 87—145.

## Les citations scripturaires des Cohabiattions (PG 47, 495—532) d'après leur tradition manuscrite

J. DUMORTIER, Lille

Le travail préparatoire à une édition critique des Cohabitations nous a amené à consulter toute la tradition manuscrite de ces deux traités. Au terme de cette étude, nous croyons possible d'exposer avec quelque certitude comment le Chrysostome cite l'Ecriture et quel traitement certains scribes ont fait subir à ces citations, d'indiquer aussi le ou les manuscrits testamentaires aux modèles desquels Jean a eu recours.

Rappelons brièvement l'état de la tradition. Vingt-deux manuscrits, qui s'échelonnent du IX<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle nous ont transmis le: *Contra eos qui virgines subintroductas habent* et le: *Quod regulares feminae viris cohabitare non debent*. Si l'on est en droit d'éliminer quatre manuscrits récents, le *Britannicus additional* 21, 983 (Londres, British Mus. add.), le *Monacensis* (Munich, Bibl. nat. gr. 31. f.), le *Rom. Casanatense* 1396, l'*Ottobonianus* gr. 8, l'*Ottobonianus* gr. 76, dont l'intérêt est des plus minces pour l'étude qui nous occupe, il reste dix-sept manuscrits, qui sont les suivants:

le *Basileensis* B II 15 (gr. 39), sigle *B*, du IX<sup>e</sup> siècle,  
l'*Ambrosianus* D. 546. inf. (Martini Bassi 1004), sigle *A*, du X<sup>e</sup> s.,  
l'*Athous Stavronikita* 25, sigle *E*, du X<sup>e</sup> s.,  
le *Marcianus* gr. 111, sigle *M*, du XI<sup>e</sup> s.,  
le *Hierosolymitanus* S. S. 36, sigle *H*, du XI<sup>e</sup> s.,  
l'*Athous Lavra* Γ 106, sigle *C*, du XI<sup>e</sup> s.,  
le *Parisinus* gr. 764, sigle *P*, du XI<sup>e</sup> s.,  
le *Lesbiensis Leimon* 42, sigle *I*, du XI<sup>e</sup> s.,  
l'*Athous Xeropotamou* 124, sigle *D*, du XI<sup>e</sup> s.,  
le *Vindobonensis* gr. 89, sigle *V*, de 1129,  
le *Taurinensis* 89, sigle *T*, des XII—XIII<sup>e</sup> s.,  
l'*Athous Vatopedinus* 58, sigle *F*, du XIV<sup>e</sup> s.,

- le *Vaticanus* gr. 571, sigle *v*, du XIV<sup>e</sup> s.,
- le *Laurentianus* VIII, 17, sigle *L*, du XIV<sup>e</sup> s.,
- le *Marcianus* gr. 108, sigle *m*, du XIV<sup>e</sup> s.,
- le *Neapolitanus* gr. 31, sigle *N*, du XIV<sup>e</sup> s.,
- le *Sinaiticus* 1607, sigle *S*, de 1431.

Ces manuscrits se répartissent en trois familles, issues de trois prototypes  $\alpha \beta \gamma$ . La famille  $\alpha$  groupe *A B P I*, la famille  $\beta$ , *E M C H m S*, la famille  $\gamma$ , *D V T F v L N*. La première famille s'oppose aux deux autres, dont l'*exemplar* fut deux fois transcrit. Cet *exemplar* comportait quelques fautes que l'on retrouve dans les deux prototypes  $\beta \gamma$ . Il faut ajouter que la contamination s'est exercée au cours des temps. Ainsi le prototype  $\alpha$ , qui comportait des variantes anciennes, s'est enrichi au XI<sup>e</sup> s. de nouvelles leçons, issues de *H*. Le prototype  $\gamma$  a été collationné avec *B*, entre 1130 et 1200.

Sans tenir compte des allusions fugitives, fort nombreuses, nous avons relevé dans nos traités quarante-huit citations expresses de l'Écriture; soit dix-neuf des livres poétiques et prophétiques, quatre des livres historiques, dix-sept des épîtres de Paul, huit du premier évangile. Nous choisirons dans cet ensemble, celles qui offrent quelque intérêt pour notre propos; mais il faut, tout d'abord, écarter un faux problème que l'on se pose quelque fois: Jean cite-t-il ou non de mémoire? S'il est vraisemblable que dans ses homélies, l'orateur se fie à sa mémoire, on peut penser que l'auteur d'un traité a le souci de vérifier sa citation, quitte à modifier le texte scripturaire pour des raisons de style. Même s'il était prouvé que dans tel cas déterminé, Jean cite l'Écriture de mémoire, on peut penser que sa mémoire lui fournit les mots les plus adaptés au contexte littéraire ou psychologique. Le résultat, en définitive, ne peut être différent. Mais s'il est admis que Jean, consciemment ou non, modifie parfois le texte scripturaire, est-il encore permis de chercher à connaître le manuscrit de l'Écriture auquel il se réfère? Oui, sans doute, dans tous les cas, où une raison de stylistique ne peut être invoquée.

Nous lisons en Matt. 17, 26: *ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάτῃα πρῶτον ἰχθύν*

ἄρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὐρήσεις στατήρα· ἐκείνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἑμοῦ καὶ σοῦ.

Et la leçon la plus autorisée de Jean est la suivante: *ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, βάλε ἄγκιστρον εἰς τὴν θάλασσαν καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἄρον, καὶ εὐρήσεις ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ στατήρα· τοῦτον λαβὼν δὸς ὑπὲρ ἑμοῦ καὶ σοῦ.*

Les divergences apparaissent d'emblée. Soucieux d'écrire une phrase plus nerveuse et de facture classique, Jean supprime *πορευθεῖς* et *ἀνοίξας* comme superflus et substitue *τοῦτον* à *ἐκείνον* et *ὑπὲρ* à *ἀντί*.

La lecture de l'apparat critique nous permet de voir les scribes au travail. Tels notent la variante *ἀναβαίνοντα*, issue de trois mss. à onciale (ε 76, ε 26, ε 014 de von Soden): nous la lisons chez des représentants de nos trois familles  $A = a$ ,  $MC = \beta$ ,  $DV = \gamma$ . Tels restituent le texte évangélique dans sa teneur primitive: tous les mss., issus de  $\gamma$ , présentent *πορευθεῖς εἰς τὴν θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον* où seule la présence de *τὴν* rappelle le texte chrysostomien.

Un texte des Proverbes (7, 10<sup>2</sup>. 11<sup>1</sup>) nous permettra de voir comment Jean modifie un mot de l'Écriture, pour des raisons de style. L'auteur sacré parle de la courtisane:

*ἡ ποιεῖ νέων ἐξέπτασθαι καρδίας,  
ἀνεπτρωμένη δέ ἐστιν καὶ ἄσωτος,*

et Jean soutient que la vierge évaporée imite cette femme *δταν καὶ αὐτὴ τὸ αὐτὸ ποιῇ ἐκείναις νέων ἐξάπτεισθαι καρδίας, δταν ἀνεπτρωμένη ἦ καὶ ἄσωτος.*

Notre auteur, qui va reprocher, quelques lignes plus bas, à la vierge séductrice d'enflammer les jeunes gens (*τί δαὶ ἐξάπτεις τὸ πῦρ;*) a inconsciemment lu *ἐξάπτεισθαι*, ou peut-être l'a volontairement substitué à *ἐξέπτασθαι*. Mais, ici encore, la leçon de l'Écriture a été portée en marge de l'archétype, d'où elle est passée dans le texte de certains représentants des trois familles  $API = a$ ,  $HmS = \beta$ ,  $DVLN = \gamma$ .

Il arrive fréquemment à Jean de condenser le texte qu'il cite. Ainsi il écrira: *ἂν γὰρ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἰσχύσει λοιπόν;* alors qu'il lisait dans S. Matthieu (Matt. 5, 13): *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι.* Le scribe de

l'*Ambrosianus* se borne à remplacer *ισχύσει* par *ισχύει*, ce qui est une bévue; celui du prototype  $\gamma$  note en marge *ἀλισθήσεται*, que nous retrouvons dans le texte de *DTvLN*, mais non dans celui de *F*; quant à Constantin de Tarse, il écrit *ἀναθήσεται* (*V*) par suite de mélecture, et le lecteur étourdi de *E*, *ἀλισθήσεται* (*E*<sup>2</sup>).

La tentation la plus commune pour le scribe est de compléter la citation écourtée par Jean par souci de concision. Invoquant le témoignage de Paul (Rom. 9, 2, 3), il écrit: *λύπη μοί ἐστι μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὁδύνη τῇ καρδίᾳ μου ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*, et nous trouvons dans certains manuscrits, les additions suivantes: *ἡνυχόμην γὰρ ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ [τοῦ om. Fv] Χριστοῦ*, en *E*<sup>2</sup>*VFvLN* et *ὁτινές εἰσιν Ἰσραηλίται*, en *FvLN*.

Notons enfin la substitution de *τοῦ θεοῦ* à *τῶν οὐρανῶν* après *τὴν βασιλείαν* d'après le texte de Matt. 6, 33, en *VFvLN*, représentant de  $\gamma$  pour le deuxième traité.

Les versets 21 et 22 du 11<sup>e</sup> chapitre du livre des Nombres sont ainsi rédigés: *Ἐξακόσαιο χιλιάδες πεζῶν ὁ λαός, ἐν οἷς εἰμι ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ εἰπας· κρέα δώσω αὐτοῖς φαγεῖν, καὶ φάγονται μῆνα ἡμερῶν; μὴ πρόβατα καὶ βόες σφαγήσονται αὐτοῖς, καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς; ἢ πᾶν τὸ ὄψος τῆς θαλάσσης συναχθήσεται αὐτοῖς;* Jean écrit, en se référant à ce texte: *Ἐξακόσαιο χιλιάδες εἰσὶ πεζῶν, καὶ σὺ εἰπας· κρέα δώσω αὐτοῖς καὶ φάγονται μῆνα ἡμερῶν; μὴ πρόβατα καὶ βόες σφαγήσονται ἢ πᾶν τὸ ὄψον τῆς θαλάσσης συναχθήσεται.*

Son souci de simplifier et d'atticiser apparaît dans la suppression du mot *λαός* et de l'incise, *ἐν οἷς εἰμι ἐν αὐτοῖς*, à la substitution de *ὄψον* à *ὄψος*, mais on comprend moins bien la disparition de *φαγεῖν* et de *αὐτοῖς*, si du moins il les lisait dans son manuscrit de l'A.T. Or ces mots manquent précisément dans l'*Alexandrinus*. Jean ne lisait-il pas le modèle de ce manuscrit? Pour le verset 12, du 20<sup>e</sup> chapitre du livre des Nombres, Jean suit également la version du manuscrit d'Alexandrie: *ὅτι οὐκ ἐπιστεύσατέ μοι ἀγιάσαι με ἐναντίον τῶν νιῶν Ἰσραὴλ· διὰ τοῦτο οὐκ εἰσάξετε τὴν συναγωγὴν ταύτην εἰς τὴν γῆν ἣν ἔδωκα αὐτοῖς*, alors que le reste de la tradition donne *νιῶν* sans *τῶν* et *δέδωκα* pour *ἔδωκα*. Remarquons toutefois en S. Jean l'addition de

μοι, et la suppression de *ὑμεῖς* après *εἰσάξετε*. Le scribe de *γ* avait noté en marge *δέδωκα*, qui est passé dans le texte de *TFLN*.

Le Psaume 44, v. 11<sup>2</sup> et 12<sup>1</sup> porte :

*καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου*

*ὅτι ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου.*

Jean suit l'*Alexandrinus* qui donne, seul, *καὶ ἐπιθυμήσει*.

Nous lisons enfin dans Ezéchiel 18, 23: *μὴ θελήσει θελήσω τὸν θάνατον κτλ.* Jean écrit *οὐ θελήσω τὸν θάνατον*, alors que l'*Alexandrinus* présente *οὐ βούλομαι*; mais ici, il est difficile de savoir, si Jean a substitué *θελήσω* à *βούλομαι* qui est impropre ou s'il s'est contenté de transformer un hébraïsme. Le scribe de *L* écrit *θελήσει θελήσω*.

Nous pouvons identifier, avec plus d'assurance, la recension dans laquelle Jean lisait le prophète Michée: c'est la *recensio Luciani* (de Rahlfs). En Michée 1, 11, en effet, il est question d'une ville appelée *Σενnaan*, *σαιναν* ou *σενnaaz* en divers manuscrits, et *αἶναν* dans cette recension. Les témoins de Jean portent *αιναν* ou *αἶλαμ*, qui est une bévue. Nous pouvons en conclure que Jean lisait bien *αἶναν* et suivait cette recension.

On connaît le passage de la 1<sup>re</sup> épître aux Corinthiens (9, 15) où S. Paul dit préférer la mort au deshonneur: *καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ — τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει*. Or nous lisons en Jean la leçon *ἵνα τις κενώσει* qui est celle du *Codex Ephraemi rescriptus* (δ 3 von Soden) et d'un manuscrit de l'Athos (δ 6). Leur modèle n'était-il pas entre les mains de Jean?

C'est encore vers le modèle de δ 6 que nous ramène la citation de I Cor. 7, 33—34. Alors que l'ensemble des manuscrits de cette épître donnent: ... *καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνή ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι*, Jean écrit, avec δ 6: *Μεμέρισται καὶ ἡ γυνή καὶ ἡ παρθένος. καὶ [καὶ om. L] ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου ἵνα ἡ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι*.

Nous pouvons nous arrêter ici, dans notre enquête, car il serait fastidieux d'énumérer tous les textes cités littéralement par Jean, et qui sont la majorité. Nous avons simplement voulu montrer que notre auteur en use parfois librement avec la lettre même, alors que les scribes ont eu le souci de cette lettre pré-

cisément. Quant à affirmer péremptoirement que Jean lisait le texte syrien, nous ne nous y risquons pas. Les exemples que nous avons allégués sont en trop petit nombre. Ils ne sont point cependant sans portée, puisqu'ils s'appuient sur l'examen de la tradition manuscrite. Il nous appartiendra sans doute de poursuivre cette enquête. Elle peut être fructueuse.

## Tatian and the Bible

R. M. GRANT, Chicago/Ill.

When we hear the name Tatian, we usually think of his bitter *Oration to* (or rather, *against*) *the Greeks* or his lost *Diatessaron*, the harmony of the four gospels. They seem to have nothing to do with each other. But from the *Oration* and from the fragments of his lost works a good deal of information can be gathered about his relationship to the Bible. This information has to be derived primarily from allusions he makes, for the *Oration* provides an excellent example of the rule that apologists generally make allusions rather than give explicit quotations.

Because of the date of the *Oration*, which I believe is late in 176<sup>1</sup>, and because of the fairly frequent reflections of what is at least "gnosticizing" thought in it<sup>2</sup>, we should probably hold that Tatian had already left the church at the time he wrote. It is worth noting that the name "Christian" never occurs in the book. For these reasons, and for others which will appear, the most adequate parallels to Tatian's allusive exegesis of the Bible occur in such books as Clement's *Excerpta ex Theodoto*.

One of Tatian's complaints against the Greeks has a bearing on exegesis. This is his denunciation of them (26, 1—2) for dividing time into past, present, and future. "How can the future pass by", he asks, "if the present (alone) exists?" He compares the Greeks with sailors who think that mountains ashore are moving rather than themselves; the Greeks do not know that "time stays, we go" — as long as He who made time (the aeon, cf. Hebrews 1, 2) wishes it to exist.

---

<sup>1</sup> Harvard Theol. Rev. 46 (1953) 99—101; mention of one emperor (19, 1), so before 177.

<sup>2</sup> Journ. of Theol. Stud. N. S. 5 (1954) 62—68.

This discussion of time seems to be related (1) to the Stoic argument that the past and the future do not exist, while the present does (SVF II 517—18; Diels, *Dox.* 461, 32—462, 1)<sup>1</sup>, and (2) to the discussion of “today” (Psalm 95, 7) in Hebrews 3, 17—19 and 4, 7—8. Tatian apparently is hinting that the true division of time is into two ages, this one and the one to come, although elsewhere he can speak of “our ages” in the plural (*Or.* 6, 1), with an allusion to Hebrews 9, 26.

As far as exegesis is concerned the principle of God’s undifferentiated time leads to the exegetical principle found in Justin (*Apol.* 42; *Dial.* 114) and more clearly expressed by Pantaenus (Clement of Alex., *Eclog. proph.* 56, 2) that in the Old Testament the present tense has a meaning sometimes future, sometimes past. We see Tatian employing this principle when in quoting John 1,5 he substitutes the present tense for the aorist (*Or.* 13, 1)<sup>2</sup>.

The most enigmatic example of Tatian’s exegesis is to be found in the 30th chapter of his *Oration*. Difficult to translate, it is even more difficult to explain<sup>3</sup>. It is a combination of New Testament allusions with at least semi-Valentinian theology. First Tatian says that like new-born infants he wishes to put off—something; there is a lacuna in the text, as Schwartz noted. What does he wish to put off? Presumably it is the material soul or the psychic body, something he seems to call *σῶμα* elsewhere. If we supply *τὸ σῶμα* here we have a clue to at least the first half of Tatian’s exegesis.

We know, he continues, that the essence of wickedness is like that of the smallest seeds. Here he is obviously thinking of the mustard seed of Matthew 13, 32; as a gnostic exegete he infers that what can be said of good can also be said of evil. It — a pronoun referring to the word omitted above, presumably *τὸ*

<sup>1</sup> Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953, pp. 36—39.

<sup>2</sup> He also feels free to substitute plural for singular in Psalm 8, 6 (*Or.* 15, 4).

<sup>3</sup> Cf. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*, Paris 1903, pp. 146f. n. 1; another attempt in *Journ. of Theol. Stud.* N. S. 5 (1954) 67.

*σπινθω* — grows strong (as it does in *Excerpta ex Theodoto* 52, 2) from a small beginning (as sin does in Romans 7, 8 and 11), but it will again be dissolved (as the *σπινθω* will in *Excerpta*) if we obey the Logos of God and do not scatter ourselves. Here Tatian alludes to the gnostic doctrine of the collecting or assembling of the elect seeds (*Excerpta* 49, 1). His language may contain an allusion to Acts 5, 37: "those who obeyed (Judas) were scattered".

The subject of the next sentence is missing, and it remains incomprehensible unless we supply either "the Logos" or "God" from what precedes. "He gained the mastery over us by means of some hidden treasure", presumably the hidden treasure to which the Kingdom of Heaven is compared in Matthew 13, 44. What does the treasure mean for Tatian? I think it is the spark of the Spirit's power, retained by the soul even after the fall (*Or.* 13, 2; *Excerpta* 3, 1—2). "While we were digging it up we were filled with dust", the dust out of which the psychic body was made according to *Excerpta* 50, 1. On the other hand, "we gave it (the treasure or the spark) the occasion for existing", just as after the resurrection the Savior was "blowing off and removing dust like ashes, but kindling and giving life to the spark" (*Excerpta* 3, 2).

"For", Tatian concludes, "he who has received back the whole of his possession has obtained authority over much-valued wealth". This sentence should be understood in the light of *Oration* 29, 2, where he says that some scriptural statement (or rather, the illumination received from them) "gave us not what we had not already received but what, although we had received it, we were prevented by error from having". What we had received was the divine spark of the Spirit. Thus man can receive back the whole or entirety of his possession and, like the trader in the gospel, can find a valuable pearl, sell all that he has, and buy it (Matthew 13, 45—46).

This, then, is probably the meaning of Tatian's remarks addressed to "those of our house" (cf. Gal. 6, 10; Eph. 2, 19). He presents them in a mysterious form because like other gnostics he knows that the parables of the Savior have a hidden

meaning which should be reserved for the elect. The hidden meaning here concerns the relation of the soul to the Spirit.

We possess one other example of Tatian's exegesis of the gospels. This is his treatment of John 1,5, which he quotes as "The darkness did not comprehend the light" (*Or.* 13, 1). Once more he refers a gospel passage to the soul and the Spirit. He identifies the soul with darkness and the Spirit with light, or again, with the Logos. "The soul itself did not preserve the Spirit, but was preserved by it, and the light comprehended the darkness". At this point the exegesis of Theodotus is more historical than Tatian's (*Excerpta* 8, 4).

These two examples of Tatian's gospel exegesis show that he applied his dualistic, "psychological" theory to passages which at first glance seem to have nothing to do with it, and give us a clue to the method he elsewhere employs. They also show that he knew the gospels of Matthew and John<sup>1</sup>, as of course his *Diatessaron* makes plain.

Before turning to his allusions to biblical passages we should consider the only other example of his exegesis which is fairly fully preserved. This comes from his lost treatise *On Perfection According to the Savior*, and is preserved by Clement of Alexandria (*Strom.* III, 81). It is based on I Corinthians 7, 5—6, which we must quote before considering Tatian's view.

"Do not defraud each other (says the apostle to husband and wife) except by agreement for a time in order that you may have time for prayer and again be together, lest Satan tempt you because of your lack of self-control. I say this by way of concession, not of command".

As an ascetic, Tatian dislikes such a concession<sup>2</sup>. "Agreement", he says, "is indeed suited for prayer, but fellowship in corruption weakens the supplication. He (Paul) absolutely forbids it as shameful by (the way he makes) this concession; for while he conceded 'again being together' on account of Satan and lack of self-control, he declared that the man who obeyed (the

<sup>1</sup> Schwartz noted an allusion to Matt. 12, 29 in *Or.* 14, 1; cf. Puech, *op. cit.*, p. 126 n. 2.

<sup>2</sup> Cf. the comment of H. Chadwick, *New Testament Studies* 1 (1955) 265 n. 2.

concession) was going to 'serve two masters' (Matt. 6, 24; Luke 16, 13) — by agreement, God, but by disagreement, lack of self-control, fornication, and the devil". The man whose spark of Spirit is ablaze will have nothing to do with marriage, for marriage, in Tatian's view, was "corruption and fornication" (Irenaeus, *Adv. haer.* I 28, 1, perhaps based on this work).

Because of these opinions it was natural for Tatian to reject "some epistles of Paul", as Jerome tells us he did (*In ep. ad Tit.*, praef.). His own rejection of marriage, meat (cf. *Or.* 23, 2) and wine compelled him to deny the authenticity of I Timothy, where all three are accepted (4, 3; 5, 14; 5, 23). But Jerome tells us that he recognized the authenticity of Titus. This is strange, but Titus contains the word "continent" (1, 7; cf. I Cor. 7, 9, etc.) and is opposed both to "Jewish myths" (1, 14) and to "genealogies" (3, 9) as it is said that Tatian was.

In the *Oration* as in the fragments there are allusions to many of the Pauline epistles. Evidently Tatian, like Marcionites and Valentinians, was well acquainted with Paul. The passages to which he alludes are naturally those which tend to agree with his own theology, though in a few instances the allusions can be paralleled in the certainly non-gnostic Theophilus of Antioch.

Tatian alludes to Romans 1, 20 and 25 (*Or.* 4, 2) and reflects the Pauline doctrine that the Creator can be known from the creation and should be worshipped instead of the creation. His appeal to die to the world and live to God (*Or.* 11, 2) is based either on Romans 6, 11 or on Colossians 2, 20 (his phrasing is exactly paralleled in *Eccelesia* 80, 2). The statement that the *σάπριον* (?) had a small beginning and is related to wickedness resembles Romans 7, 8 and 11, as we have said. Tatian says that "through sin we were sold" (*Or.* 11, 2); this comes from Romans 7, 14.

In a fragment (Clement, *Strom.* III 82) there may be an allusion to Romans 7, 2 (so Schwartz); Tatian separated the "old man" (Rom. 6, 6; cf. Col. 3, 9; Eph. 4, 22) from the new by arguing that the law came from another God.

I Corinthians 3, 16 refers to men as the temple of God, indwelt by the Spirit, and Tatian makes use of this verse in *Or.* 15, 2.

We have already seen that he fully discussed I Corinthians 7, 5, and from the same chapter (7, 21) he took the statement that "if I am a slave I submit to my slavery" (*Or.* 11, 1). Another reference to the Spirit (I Corinthians 12, 11) as "one and the same" in spite of diversity is used in *Or.* 12, 4—5 (as in Theophilus, *Ad Autol.* 1, 13 and 2, 35). A similar passage on harmony in the body in spite of differences of honor (I Cor. 12, 12—23) lies at the base of *Or.* 12, 2—3. Naturally Tatian used the fifteenth chapter on resurrection. He denied Adam's salvation because "in Adam all die" (15, 22; cf. Irenaeus, *Adv. haer.* III 23, 8) and mentioned immortality as the clothing of mortality (15, 53; *Or.* 20, 3; also in Theophilus, *Ad Autol.* 1, 7).

Similarly Tatian made use of resurrection verses in II Corinthians. The idea of a *σκήνωμα* as a dwelling for God's Spirit (*Or.* 15, 2) may well come from II Corinthians 5, 1; and the idea that the naked need an adornment after death (*Or.* 20, 3) is almost certainly from II Corinthians 5, 3.

Galatians is reflected twice. Galatians 2, 19 ("I died to the law through the law") is interpreted in *Or.* 15, 4: the demons gave men laws of death, but men conquered death by death through faith (death destroyed by death in *Excerpta* 80, 2; see below on Hebrews). If Jerome is actually referring to Tatian in his Commentary on Galatians 6, 8, he interpreted the words "he who sows in the flesh will reap corruption from the flesh" in relation to sexual intercourse.

There is an allusion either to Ephesians 6, 14 ("put on the breastplate of righteousness") or to I Thessalonians 5, 8 ("put on the breastplate of faith and love") in Tatian's "armed with the breastplate of the heavenly Spirit" (*Or.* 16, 2).

The notion that demons desired to become robbers of the divine nature may come from Philippians 2, 7 (*Or.* 12, 4), like the statement that God was in the form of man (*Or.* 21, 1).

There is an allusion to Colossians 1, 15 in *Or.* 5, 1, where Tatian speaks of the Logos as "the first-born work of the Father". Both Justin (*passim*) and Theophilus (*Ad Autol.* 2, 22) allude to this verse. And as we have suggested in discussing Romans, Tatian may refer to Colossians 2, 20 (*Or.* 11, 2).

Finally, the expression "conquer death by death" (*Or.* 15, 4) comes from Hebrews 2,14, while the phrase "a place for repentance" (*Or.* 15, 3) is from Hebrews 12, 17. We have already mentioned an allusion to Hebrews 9, 26 in *Or.* 6, 1.

From these passages — not all of which, of course, are equally convincing — it will be plain that Tatian knows Paul well and that in part, at least, his theology is based on the Pauline epistles, including Hebrews. The contrast which he frequently draws between "psychic" men and the Spirit is not unlike the doctrine expressed by Paul in I Corinthians. He carries it, however, to an extreme never envisaged by Paul.

We shall speak only briefly about the *Diatessaron*, the harmony of the four gospels which Tatian composed at some unknown period in his career. In part he was obviously motivated by theological considerations in compiling it; thus it begins with the first five verses of John, verses whose theological meaning he points out in the *Oration* (1,1 in *Or.* 5,1; 1,3 in *Or.* 19,4; 1,5 in *Or.* 13,1). At least according to Theodoret he omitted the genealogies of Jesus, for he was opposed to human generation and perhaps thought he could justify his omission on the basis of Titus 3,9.

But the *Diatessaron* gives the impression of being more a history than a (strictly) theological work, and, after all, we know that Tatian was concerned with history, at least in the Old Testament. He discussed the dates of Homer and Moses (*Or.* 31; 36—41) and apparently was acquainted with the Acts of the Apostles. We have already mentioned the scattering of Judas' followers as a possible allusion; we might mention also such relatively unusual words as *θεομάχοι* (Acts 5,39; *Or.* 13,3), *ὁμοιοπαθεῖς* (Acts 14,15; *Or.* 35, 2), and *σπερμολόγοι* (Acts 17, 18; *Or.* 6,1). These examples, however, do not really provide adequate proof that he knew the book.

Tatian found the New Testament much more congenial than the Old. This is not to say that he rejected the Old Testament. On the contrary, he stressed its divine inspiration and used key verses in it as foundation stones of his theology. In fact, like Justin and Theophilus, he tells us that he owed his convers-

ion to the reading of the Old Testament. These "barbarian writings" were both older and more divine than anything the Greeks had produced, and Tatian was convinced that they were true because of their simple, not artificial style, their constant reference to one God, and the excellence of their content. Objectively considered, they gave an intelligible account of the creation of the universe, accurately predicted the future, and provided moral commandments superior to those of the Greeks. Subjectively (to use our terminology), they freed Tatian from the slavery which existed in the world (*Or.* 29, 1—2), primarily slavery to fate (cf. *Or.* 8ff.; *Excerpta* 69ff.).

Tatian thus stresses not only the antiquity (*Or.* 31, 1; 36, 2; 40, 1—2) but also the divine inspiration of the Old Testament (probably whatever he says of the Old can be applied to the New). He speaks of "the most divine interpretations, from time to time set forth in writing, which have made those who read them much beloved of God" (*Or.* 12, 3), and explains inspiration as due to the divine Spirit:

"The Spirit of God is not among all, but is present with some who conduct themselves righteously; mingling with the soul, it declares in prophecies what is hidden from the other souls. Those souls which obeyed wisdom drew to themselves a kindred Spirit" (*Or.* 13, 3).

Because of his emphasis on the doctrine of the Spirit as originally given to men, then withdrawn but finally recovered, Tatian makes much use of the creation story in Genesis (as his more orthodox contemporary Theophilus does for other reasons). He knows that "God was in the beginning" (*Or.* 5, 1) from the first words of Genesis. From Clement (*Eclog. proph.* 38, 1) and Origen (*De orat.* 24, 5) and perhaps from Celsus (Origen, *C. Cels.* 6, 51; cf. *Journ. of Theol. Stud.* N. S. 5 (1954) 67 n. 3) we learn that Tatian regarded "Let there be light" (Gen. 1, 3) as a petition of the Demiurge addressed to the "higher God"; but this view is absent (intentionally?) from the *Oration*. Genesis 1, 26 was very important to him, for the "image and likeness of God" was the Holy Spirit which produced immortality (*Or.* 12, 1; 15, 2—3). (Perhaps he combined it with Wisdom 2, 23; cf. *Or.* 7, 1.) Men lost this Spirit because they "followed a certain

one who was more subtle than the others (Gen. 3, 1) because he was the first born (perhaps from Job 40, 19, as Maran suggested), and declared a god the one who had risen up against the law of God (the command not to eat of the tree, Gen. 2, 16—17)" (*Or.* 7, 2). They were then driven from the earth (Gen. 3, 23—24), an earth which Tatian says was not this earth but a better one (*Or.* 20, 1), presumably in the aeons above (*Or.* 20, 2). And God decided to take his Spirit away from them (Gen. 6, 3); the Spirit left the soul which did not wish to follow it (*Or.* 13, 2).

The only explicit quotation from the Old Testament which Tatian gives is concerned with man's state after his loss of the Spirit. It is from Psalm 8, 6, which he quotes as "they were made lower than the angels for a little" (*Or.* 15, 4). The verse is referred to Jesus in Hebrews 2, 9, but Tatian's concern for anthropology is greater than his concern for Christology.

Tatian also knows about the Exodus, the temple of Solomon, and the prophet's mention of Nebuchadnezzar (*Or.* 36—38), but he deals with these items only in relation to "the history according to our laws" (*Or.* 36, 1) and may be following not the Bible but a Hellenistic Jewish source.

According to Jerome, commenting on Amos 2, 12, Tatian used this verse, which refers to the bringing of wine to Nazirites, as a proof that wine should not be drunk. Since it is hard provide such a proof from the Bible, we can only admire Tatian's ingenuity.

What we have found in his treatment of the Old Testament is much like what we found in regard to the New. He takes verses which seem to hint at his own theological views and uses them as foundation stones. The exegesis serves the theology, which, as Schwartz long ago suggested, is not unlike the Valentinianism of Theodotus. We may add that the passages Tatian uses are much the same as those Theodotus employs. Both writers cite the anthropological verses from Genesis and make little use of the rest of the Old Testament. Both use all four gospels and, in essence, employ John as the key to the synoptics. Both utilize Romans, I II Corinthians, Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, and Hebrews — and these epistles

constitute the New Testament foundation of their theology. Theodotus is a little more concerned with explicit exegesis of words and passages, while Tatian, like the Valentinus of the *Gospel of Truth*, weaves New Testament language into his treatise. The difference may be due to the use of different literary forms.

Perhaps such a study as this raises more questions than it answers, and we may have to recognize with H. E. W. Turner the existence of a "penumbra" between orthodoxy and heresy in his time<sup>1</sup>, or the absence of any historical distinctions which can sharply differentiate orthodoxy and heresy in this period. In any case, it is worthwhile to find out what Tatian's Bible was, more or less, and what it meant to him.

---

<sup>1</sup> The Pattern of Christian Truth, London 1954, pp. 85—89 (on Tatian).

## Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante

G. JOUASSARD, Lyon

Depuis le siècle dernier, un travail considérable a été accompli pour l'étude et la compréhension de la Bible hébraïque; travail indispensable, il va sans dire<sup>1</sup>. Il y a eu également des travaux importants engagés sur l'A. T. grec. De ces derniers je ne prétends point dresser ici un bilan; je n'ai aucunement la compétence requise pour cela. Je voudrais plutôt, relativement aux Septante, attirer l'attention des biblistes sur certains points qui risquent de leur échapper en partie, et que mes études en patristique<sup>2</sup>, me font considérer comme notables. Aux patrologues de dire si je me trompe, et aux biblistes de leur côté.

Commençons par faire le point sur la situation.

Historiquement peut-on dire de la Bible hébraïque qu'elle ait directement et par elle-même, en tant que Bible hébraïque, exercé une action prédominante dans les premiers siècles chrétiens? Oui sans doute dans certaines portions de la communauté primitive de Jérusalem<sup>3</sup>. Dans ces cercles on devait lire la Loi

<sup>1</sup> Ce travail devra être poursuivi, en tenant compte non seulement des découvertes capitales qui ont été faites récemment du côté de la Mer Morte, mais encore des perspectives qui commencent à se dégager quant à l'influence exercée sur le monde chrétien par les Juifs durant les premiers siècles de notre ère. A cet égard, les recherches entreprises par le R. P. Démann et son équipe des Cahiers sioniens sont prometteuses. On regrettera d'autant plus la disparition si prématurée et si tragique de M<sup>lle</sup> Renée Bloch, laquelle avait amorcé toute sorte d'enquêtes en vue de montrer à quel point le christianisme plonge avant ses racines en milieu juif, notamment sur le rapport de la liturgie.

<sup>2</sup> Ces études, et, en outre, les réflexions que m'a suggérées une thèse (dactylographiée) qu'a présentée en 1953 à notre Faculté de théologie de Lyon le R. P. Jean Coste, Trois essais sur la Septante à partir du mot *ταπεινός*.

<sup>3</sup> Il faut tenir compte de la présence d'hellénistes dans cette communauté primitive. Ces derniers pouvaient utiliser les Septante, et sans

et les Prophètes comme les lisaient nombre de Juifs palestiniens au temps de Notre-Seigneur, dans l'idiome original. Mais la chose n'a guère duré. Outre que le christianisme s'est assez vite répandu dans le monde grec, la catastrophe de l'an 70, puis celle de l'an 135, sont venues ruiner ce qui existait. L'Eglise de Jérusalem n'aura plus de consistance en un temps. Elle devra ressusciter, en se reconstituant petit à petit, au fur et à mesure que des chrétiens reprendront pied dans la Ville Sainte, entre-temps paganisée. Une coupure s'était donc produite de ce côté, cependant que l'Eglise était devenue principalement grecque d'expression par suite de l'expansion missionnaire. C'est dire que la Bible que maintenant l'on lit à la synaxe dans cette Eglise, fortement hellénisée désormais, n'est plus guère l'ancienne Thora mais les Septante avant tout. Déjà notre N. T. le manifeste; l'A. T. y est plus d'une fois cité d'après ce texte. Quand d'autre part, en vue de satisfaire aux besoins de l'expansion missionnaire que je disais, des traductions nouvelles devront intervenir en latin, ce n'est point sur l'hébreu que sont entreprises ces adaptations mais sur les Septante. En syriaque, c'est vrai, il en ira d'autre sorte pour la Peshitta; et, grâce à la Peshitta, l'influence de l'hébreu se fera peut-être sentir sur les premières traductions arméniennes, sinon sur d'autres ensuite<sup>1</sup>. Il reste que cela s'est passé dans des pays un peu excentriques par rapport au monde romain, pays où l'influence sémitique était capable de s'exercer elle aussi. D'ailleurs les Syriens eux-mêmes de langue syriaque s'aligneront plus tard sur les Grecs<sup>2</sup>, et composeront des traductions de l'A. T. d'après les Septante. Tant et si bien que ces derniers apparaissent dans l'Eglise ancienne, si on la prend dans sa masse, comme le texte

doute l'ont-ils fait. Ce qui contribuerait, en même temps que l'influence de la Diaspora, à expliquer, que cette version soit elle-même employée dans des écrits du N. T.

<sup>1</sup> C'est à des observations présentées par Dom Louis Leloir à la suite de ma communication à Oxford, que je dois ces dernières précisions. Je lui en suis extrêmement reconnaissant, ainsi qu'à tous ceux qui ont bien voulu me fournir l'appui de leurs connaissances sur ces point-là.

<sup>2</sup> La preuve est belle que, en dépit de l'influence sémitique, ils ont ressenti celle des Grecs, et par eux celle des Septante, tant celle-ci était puissante à travers le monde chrétien dans ce temps-là.

reçu par excellence, texte officiel en quelque sorte, le seul qui ait été dans la pratique utilisé au cours des premiers siècles, mises à part diverses chrétientés en marge du bassin méditerranéen. C'est pourquoi, lorsqu'il se lancera dans sa grande œuvre des Hexaples, Origène le fera avant tout dans ce dessein que les chrétiens aient capacité de discuter avec les Juifs sur le terrain biblique, sans se voir opposer qu'ils ignorent l'hébreu et la Bible hébraïque<sup>1</sup>; mais le grand exégète n'a guère idée qu'il faille enlever l'A. T. grec des mains de ses frères. A l'inverse il est quant à lui persuadé de la supériorité des Septante. Il les tient pour un texte en quelque sorte canonisé, voire inspiré. Il refusera en conséquence de les lâcher, lors même que Jules Africain, par une intuition dont je ne connais aucun équivalent en son temps<sup>2</sup>, essaiera de lui remontrer que l'hébreu pourrait avoir la préséance dans certains cas et la bonne leçon.

Donc règne quasi absolu des Septante dans une très grande partie de l'Eglise chrétienne durant les premiers siècles. Il faut attendre la fin du IV<sup>e</sup>me et saint Jérôme pour que la situation change vraiment. Lui découvrira l'*hebraica veritas*. Découverte au sens plein du mot, qu'il fera à Césarée devant les Hexa-

<sup>1</sup> On ne constate pas sans quelque surprise que le propos était tout semblable d'un saint Jérôme, quand il a traduit sur l'hébreu le Psautier; cf. sa lettre-préface à Sophrone dans *Sancti Hieronymi Psalterium juxta Hebraeos*, Edition critique par Dom H. de Sainte-Marie, Rome, 1954, pp. 5—7.

<sup>2</sup> La discussion est bien connue. Elle révèle l'acuité de vue de Jules Africain. Elle lui assure dans ce cas spécial une supériorité sur Origène. Singulière prérogative. Encore est-il qu'Africanus est loin encore de la découverte que fera plus tard saint Jérôme de l'*hebraica veritas*. Tant s'en faut qu'Origène, avec la science qu'il possédait de l'hébreu, ait été vraiment en chemin pour faire lui-même cette découverte. Il était peut-être trop d'Eglise pour cela, je veux dire trop attaché à la pratique des églises de son temps en matière de lectures liturgiques et d'argumentation scripturaire. Saint Jérôme, à l'inverse, va rompre brutalement avec cette emprise. Emporté par ses idées et par sa fougue, il croira à un simple scandale des fidèles devant sa découverte. Il s'agissait au vrai d'une chose grave, d'une sorte d'innovation aux yeux du public. Il eût fallu d'autant mieux montrer qu'il y avait moins là innovation que reprise d'une pratique qui avait eu cours dans la communauté apostolique en Palestine; du coup la controverse aurait pu se dérouler sur un plan normal. Il eût fallu davantage encore éviter de donner l'impression qu'on dénigrerait les Septante, l'usage de l'Eglise et son autorité.

ples, mais non point d'un seul coup, tellement cette découverte était extraordinaire pour l'époque; il y arrivera par étapes. Une fois, il est vrai, ses idées fixées là-dessus, celles-ci se feront inébranlables, dût-il soulever le scandale autour de lui<sup>1</sup>. Il laissera donc inachevées les traductions qu'il avait en cours sur les Septante, et désormais il ne traduira plus guère l'A. T. que sur l'hébreu. A la faveur de cette initiative, les Latins pourront ensuite prendre dans une certaine mesure contact avec la Bible hébraïque, et se servir de cette dernière dans une certaine mesure également. La mesure a cependant été limitée, car Jérôme n'a point traduit, qu'on sache, tous les livres sans exception de l'A. T. rédigés en hébreu; en outre, ceux-là mêmes qu'il a traduits, il n'a pas en principe osé les rendre sans tenir compte des vieilles latines en usage autour de lui. De surcroît ces versions, malgré tout originales, qu'il a composées sur l'hébreu et qu'il a lancées dans le public, ne seront pas toutes agréées de ce public. Il en est beaucoup qui entreront dans la collection appelée de nos jours Vulgate<sup>2</sup>, collection qui entretemps était devenue d'usage commun dans les chrétientés latines. D'autres livres resteront à la porte de ladite collection,

---

<sup>1</sup> Il y avait précisément scandale, parce que nul ne songeait pour l'heure à battre en brèche l'autorité des Septante. L'usage, en effet, de cette version était si bien établi qu'on en oubliait pratiquement que c'était une version. Jérôme criait maintenant que l'hébreu était l'original. On en avait perdu jusqu'au sentiment, et on traitait de novateur l'exégète latin pour ces traductions qu'il préconisait sur cet original, traductions dont il prétendait qu'elles seules correspondaient à l'Ecriture comme telle. Lui-même d'ailleurs exagérait; non seulement il secouait un peu fort et un peu vite des coutumes invétérées, mais il aurait voulu qu'il n'y eût d'Ecriture pour l'A. T. qu'en hébreu; à ses yeux, le reste, donc nos deutérocanoniques, ne méritait qu'un crédit limité. Il avait ainsi tendance à traiter à lui seul et en savant, sous prétexte de la primauté de l'hébreu, un point qui relève de l'inspiration et du Canon, de la Tradition par conséquent et du jugement décisif de l'Eglise.

<sup>2</sup> L'on sait que le sens restreint qu'a pour nous ce nom de Vulgate, n'est pas celui qui avait cours au début du XVI<sup>e</sup> siècle ni même à l'époque du concile de Trente. D'où des erreurs qu'on a faites longtemps, et encore de nos jours, sur la portée véritable du décret *Insuper*. Cf. *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, t. VII, N° 861—862, 1954, pp. 180—181.

le Psautier tout au moins, c'est-à-dire un ouvrage spécialement important sous le rapport de la théologie et de la liturgie<sup>1</sup>.

Ainsi iront les choses en Occident à partir du moment où notre Vulgate est entrée largement dans le commerce à travers les communautés de langue latine. Il va sans dire que jusque-là dans ces communautés, aussi longtemps qu'elles n'ont point utilisé la Vulgate pour le service liturgique, c'est sur les vieilles latines, et donc indirectement sur les Septante, qu'on a le plus souvent travaillé et qu'en tout cas on a prié<sup>2</sup>. A plus forte

<sup>1</sup> Jusqu'à ces dernières années, en effet, et avant la publication du nouveau Psautier romain, nous continuions dans l'Eglise latine, comme on a fait de tout temps dans l'Eglise grecque, à lire officiellement les Psaumes d'après les Septante. L'innovation récente est vraiment une innovation chez nous, s'agissant de Psautier traduit sur l'hébreu pour une fin de prière et de liturgie. Tel n'était point le but de saint Jérôme dans son *Psalterium iuxta Hebraeos*, si l'on en croit la préface, ainsi que je le notais ci-dessus; lui avait en vue la polémique. Il semble avoir estimé que les Latins étaient incapables de prier sur un Psautier hébraïque (op. cit., pp. 6—7). De fait, pendant de longs siècles, les Occidentaux ont préféré utiliser le Psautier hexaplaire de Jérôme, bien que le moins apte à la fonction qui lui était dévolue, puisque traduction conçue comme édition savante à l'usage de savants. Pourquoi le Psautier hexaplaire, vu ces conditions, alors qu'ailleurs on empruntait à Jérôme ses versions sur l'hébreu? Non point certes parce qu'édition savante, mais parce que traduction venant de saint Jérôme et fournissant un texte des Psaumes qui ne détonait pas trop par rapport à celui des Septante auquel on était habitué. A noter que Jérôme lui-même avait pris la précaution, pour que son Psautier selon l'hébreu fût utilisable, d'y introduire la numérotation des Septante; numérotation des Psaumes s'entend, non la division en cinq Livres (cf. op. cit., p. LXVIII); c'est dire combien cette numérotation était accréditée dans le monde ecclésiastique en ce temps-là tout comme le texte des Septante. Par un prodige d'ironie, les modernes ont tous supprimé cette disposition singulière du Psautier hébreu de saint Jérôme, même les Bénédictins dans la magistrale édition qu'ils viennent de donner.

<sup>2</sup> Le fait est patent pour Rome elle-même à une époque aussi tardive que le VII<sup>e</sup> siècle; cf. Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, t. IV, 1955, pp. [5] et [16]. Cette constatation n'obligerait-elle pas à se demander si vraiment, pour l'A. T., les traductions de saint Jérôme sur l'hébreu auraient été reçues auparavant dans l'usage liturgique à Rome, ainsi qu'on l'a imaginé spontanément d'après ce qu'a raconté l'exégète latin. Lui pourtant savait bien, il nous le suggère, que son Psautier sur l'hébreu n'avait en Occident aucune chance d'être reçu ni de ce côté ni ailleurs; en quoi il ne s'est guère trompé, puisque le nouveau Psautier romain n'est point le sien. Mais les historiens et liturgistes

raison en va-t-il de la sorte dans les Eglises d'expression grecque. Là c'est régulièrement sur les Septante qu'on priait. L'hébreu est fort peu connu, même des exégètes patentés<sup>1</sup>. Il est moins encore utilisé. Il aurait pu l'être plus aisément, à dater de saint Jérôme et de sa découverte, étant donné que notre moine latin a fait celle-ci en Orient et qu'il l'a dès lors monnayée en Palestine le restant de sa vie, soit plus de vingt ans. Mais Jérôme n'a guère su se faire lire des Grecs ses contemporains et successeurs<sup>2</sup>. Parmi eux en tout cas, il n'en est aucun qui soit entré réellement dans

ne se seraient-ils pas abusés quant à eux sur les succès remportés dans la Ville Eternelle par les autres traductions de Jérôme d'après l'hébreu ? La chose mériterait du moins d'être examinée d'une façon un peu approfondie.

<sup>1</sup> Le nombre paraît avoir été très faible des Grecs qui se sont préoccupés beaucoup de l'hébreu. Ceux-là mêmes qui ont le mieux connu cette langue, Origène, saint Epiphane, sont loin d'en avoir tiré tout ce que nous attendrions. L'énigmatique Adrien devait en user plus adroitement ; mais nous ne pouvons guère à l'heure actuelle juger de sa propre science, nous sommes trop mal équipés pour cela ; quant à son influence, elle semble avoir été restreinte ; encore bien moins le personnage a-t-il trouvé autour de lui des imitateurs et des émules.

<sup>2</sup> Parmi ceux qui l'ont utilisé, on citerait aujourd'hui saint Cyrille d'Alexandrie. Le groupe n'est guère fourni. Et non pas seulement pour ce motif que l'exégète écrivait en latin, langue que les Grecs ont boudée, sauf exception. Dans son cas il y avait autre chose : le parti qu'il avait pris à Antioche contre Méléce, l'attitude qu'il aura au cours de la querelle origéniste, sa liaison alors avec Théophile d'Alexandrie, sa hargnerie contre saint Jean Chrysostome. C'est ce qui explique probablement que saint Jérôme ait pu vivre non loin de ce dernier, de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste, sans s'inspirer beaucoup d'eux, sans pencher beaucoup, quoi qu'on ait dit, vers une exégèse que nous puissions appeler littérale. Sa découverte de l'*hebraica veritas* aurait dû cependant l'y inciter pour l'A. T. Mais non il reste fêré d'allégorisme, bien que devenu en un temps un antiorigéniste notoire. Inversement les Antiochiens que nous venons de citer, ont méconnu la grande découverte de leur collègue latin ; ils n'en ont rien tiré pour eux apparemment, s'ils en ont été avertis. Par tendance cependant ils auraient dû incliner de ce côté, comprendre les ressources que pouvait leur offrir l'hébreu pour leur propre exégèse et exploiter ces richesses au bénéfice de celle-ci. Ils n'en ont rien fait, c'est à croire, et pas davantage Théodoret après eux. Par préjugé de leur côté, l'hypothèse est nettement à envisager, autant probablement que par ignorance de la langue latine. Tristes conséquences qu'ont eues pour l'exégèse chrétienne ces malheureuses disputes et ces incompréhensions stupides. N'en aurions-nous pas de nos jours éprouvé encore certains contre-coups ?

l'esprit de son invention. Il est vrai que dans le monde occidental les choses ne sont pas allées beaucoup mieux au début. Peut-être les Latins n'ont-ils alors bénéficié de cette innovation que par accident en quelque manière, en tant que la version de saint Jérôme sur l'hébreu est finalement passée dans l'usage chez nous avec la Vulgate, pour les livres de cette version qui y sont contenus<sup>1</sup>. C'est quelque chose. Le sens de l'hébreu en est une autre, et le souci de l'*hebraica veritas*. Les Occidentaux ont-ils eu ce sens et ce souci ? Bien peu, si je ne m'abuse, avant la Renaissance, encore qu'il se soit trouvé durant la période médiévale quelques savants qu'a mus la préoccupation de l'hébreu. La masse n'a guère suivi, c'est peu douteux.

Je me suis contenté d'esquisser cette histoire à grands traits ; elle est assez connue ou peut l'être facilement. Il en résulte que l'étude de la Bible hébraïque, si captivante qu'elle puisse être en soi pour un moderne, prépare peu ce dernier à bien entendre les Pères grecs et latins<sup>2</sup> et à pénétrer leur théologie<sup>3</sup>. Ce n'est point, en effet, de cette Bible qu'ils ont entendu lecture dans les synaxes durant la période, sinon par endroit en Orient, puis à partir de telle ou telle date dans telle ou telle communauté du monde latin, si tant est que certaines communautés s'y soient portées beaucoup avant le haut moyen âge. Partout

---

<sup>1</sup> L'histoire n'est pas encore écrite comme il serait désirable, de la constitution de cette étrange collection, pas plus que de son admission par Rome (cf. ci-dessus) et par les diverses communautés du monde latin. Quand on écrira cette histoire, si jamais on y arrive, elle apparaîtra sans doute extrêmement touffue. Elle a dû s'étendre sur nombre de siècles. Du moins est-il certain dès aujourd'hui que la collection, en tant que collection, est composite. Tout n'y est pas de saint Jérôme, il s'en faut ; et ce qui est de saint Jérôme, n'est pas toujours ce qu'il eût souhaité.

<sup>2</sup> Je vise ici et dans la suite les Pères grecs et latins, et eux seulement en principe, afin de réserver la situation des Syriens, Arméniens, Coptes etc., dont la position par rapport à l'hébreu n'a pas encore été suffisamment précisée pour qu'on pût traiter d'eux de conserve avec les autres.

<sup>3</sup> Je dis bien leur théologie ; je ne veux point parler de celle du N. T., laquelle est en dépendance si étroite vis-à-vis de celle de la Bible hébraïque et de celle des Septante, suivant une proportion d'ailleurs qu'il y aurait lieu de chercher à déterminer.

ailleurs les Septante ont été rois, autrement dit, dans la majorité des cas. Ce sont donc les Septante qu'en règle générale devra avoir sous la main celui qui aborde la patristique gréco-latine. A peine l'hébreu constituera-t-il pour lui un auxiliaire dont il aura lieu de tenir compte dans quelques cas. La théologie au temps des Pères ne s'est pas construite dans le monde romain à partir de l'hébreu; en ordre principal elle a pris fondement sur les Septante et sur des versions dérivées des Septante.

Les conséquences d'un tel état de choses me paraissent nombreuses et considérables. Mon but est précisément d'en signaler un certain nombre; ce que je vais faire maintenant. Je le ferai avant tout sous forme de questions; et ces questions, je les adresserai particulièrement aux biblistes, car on ne saurait, je crois, y répondre sans leur intervention.

Et d'abord ne nous faudrait-il pas 1- des Septante des éditions aussi poussées, aussi complètes, que celles qu'on peut désirer du N. T. en grec? J'entends bien qu'à côté des éditions manuelles de Swete et de Rahlfs, nous disposons dès maintenant de celles, qui sont beaucoup plus étoffées en données manuscrites, du même Rahlfs et de Ziegler pour la Société des Sciences de Göttingen, de Brooke, Mc Lean et Thackeray à Cambridge. Mais est-ce que dans ces derniers volumes eux-mêmes nous avons tout ce que nous souhaiterions aujourd'hui? Est-ce que l'influence des grands onciaux ne s'y montre point prédominante plus d'une fois? Or cette influence, on peut l'envisager pour l'A. T. comme pour le N., risque d'être celle de recensions, lesquelles recensions ont eu leur importance dans la suite, peut-être en certains cas une très grande influence<sup>1</sup>; malgré quoi ces témoins nous feront difficilement connaître par eux-mêmes ce qui à nos yeux serait capital, l'état des Septante au début du IV<sup>e</sup>me siècle et avant. Voilà, en effet, ce que patrologues et

<sup>1</sup> Par la diffusion qu'elles ont connue dans le monde byzantin. N'y aurait-il point lieu toutefois de rechercher et préciser l'étendue de cette diffusion, au lieu de supposer à priori qu'elle a été considérable et dès le IV<sup>e</sup>me siècle? Les constatations qu'a enregistrées M. J.-M. Leroux, et dont il a bien voulu nous entretenir à Oxford à la suite de la présente communication, me confirment dans la pensée que le problème aurait besoin d'être posé d'une manière pertinente.

théologiens voudraient atteindre avant tout, la situation des Septante au temps de Notre-Seigneur et dans les décades qui ont immédiatement suivi<sup>1</sup>, car cette situation commande l'interprétation qui a été donnée de la Bible dans l'Eglise primitive, et partant la théologie chrétienne à ses débuts. Or il se trouve d'une part que ladite situation, comme je vais préciser, apparaît complexe, mais que d'autre part nous sommes mieux placés qu'antérieurement pour la saisir, telles étant les découvertes qui ont eu lieu de nos jours, et qui ne cessent point, de papyrus et de manuscrits des premiers siècles<sup>2</sup>. Plus d'un, en effet, parmi ces nouveaux témoins datent de cette période même que nous souhaiterions particulièrement aborder. Ainsi commençons-nous à toucher du doigt les Septante du début de l'ère chrétienne. Il s'agirait de les avoir vraiment en main dans toute la mesure du possible.

2ème question que je poserai; elle est liée à la précédente: Ces Septante du début de l'ère chrétienne, comment vont-ils se révéler à nous? Tels que nous les découvrons dans les onciaux? Certainement pas pour quelques livres, s'il est vrai que pour ceux-ci nous lisons dans les onciaux un texte dérivé de Théodotion ou de l'école d'Aquila, ainsi que la chose a été envisagée. Les chrétiens n'ont lu ni Aquila ni Théodotion au Ier siècle! Il est même peu probable qu'ils les aient utilisés davantage dans leurs réunions liturgiques au IIème, voire au IIIème. Ils auraient donc eu dans leur Bible certains textes qui ne figurent plus dans

---

<sup>1</sup> Du point de vue critique il serait désirable qu'on pût remonter plus haut encore, jusqu'à l'époque, si possible, de la traduction du grec sur l'hébreu; on aurait de la sorte un témoin d'une autorité exceptionnelle quant à l'état de cet hébreu à la date de l'opération (compte étant tenu, il va sans dire, des incompréhensions du traducteur ou des modifications qu'il aurait introduites dans le texte, le cas échéant). Cet aspect du problème est fort intéressant, et même de particulière importance pour le bibliste. Sans le méconnaître le moins du monde, je le laisse ici de côté, comme dans la suite de cet exposé, pour insister sur des perspectives qui sont plus spécialement celles des patrologues et qu'il conviendrait, me semble-t-il, de ne pas négliger elles non plus.

<sup>2</sup> On en trouvera un recensement sommaire dans l'ouvrage fort utile, mais qui réclamerait déjà une sérieuse mise à jour sur ce point, de Mgr. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des Manuscrits grecs*, Paris, 1954, pp. 127—128.

nos éditions actuelles. Mais peut-être les repérerait-on ici ou là dans des témoins anciens. N'a-t-on pas justement découvert de cette façon à travers des manuscrits de la Mer Morte des leçons de livres prophétiques qu'on avait crues inventées par saint Justin<sup>1</sup>? Justin dépendrait donc ici d'un texte grec qui a vraiment existé et circulé. Du reste ne connaissions-nous pas déjà des livres de cet A. T. grec qui nous arrivent en différentes recensions ou plutôt traductions<sup>2</sup>? Tel manuscrit nous offre celle-ci; tel autre celle-là. Chez les premiers chrétiens n'en allait-il pas de même? Et peut-être pareillement chez les Juifs avant eux. A moins que de leur propre chef les chrétiens ne se soient livrés à un travail de traduction ou de révision sur les textes existants. Situation complexe, disais-je. A l'examen, cette situation se révèle singulièrement complexe. Peut-on dire que nos éditions modernes des Septante en donnent une idée très nette et très en vedette? Je le demande aux experts, et comment, par exemple, on serait dès aujourd'hui en mesure de comparer, dans un texte facilement abordable, les diverses traductions en parallèle que nous connaissons d'un même livre de l'A. T. selon les Septante<sup>3</sup>. Sans compter que du point de vue chrétien la ou les recensions d'Origène sont venues compliquer encore les choses<sup>4</sup>, quand

<sup>1</sup> Cf. D. Barthélemy, Redécouverte d'un chaînon manquant de l'Histoire de la Septante, dans *Revue Biblique*, 60, 1953, pp. 18—29.

<sup>2</sup> D'après les indications fournies par le P. Coste, op. cit., la chose serait dès maintenant acquise pour Josué, les Juges, Judith et Tobie.

<sup>3</sup> Dès qu'il y a traductions différentes pour un même livre, le patrologue, c'est clair, souhaiterait d'avoir tous les textes rassemblés ensemble, et concurremment, si possible, de telle sorte qu'une comparaison soit aisée à instituer entre elles et que la comparaison soit fructueuse. J'entends bien que cela risque de compliquer le travail des éditeurs et qu'un point de vue d'économie peut les inciter à présenter la situation à moindres frais. Il ne faudrait cependant pas que cette présentation fût telle qu'elle ne permit plus que difficilement de se rendre compte de la complexité de la situation. Le patrologue en tout cas désirerait que ladite complexité sautât aux yeux en quelque sorte, tant il serait fâcheux qu'il en fût ignorant ou qu'il la méconnût.

<sup>4</sup> Il n'est pas certain du tout qu'Origène ait tenu à donner une recension personnelle et comme une édition des Septante, du moins dans les Hexaples. Toutefois le travail scientifique auquel il s'est livré dans ceux-ci pour comparer grec et hébreu, a eu ce résultat incontestable qu'on a ensuite copié (plus ou moins exactement) la colonne qu'il avait

même notre bibliste ne l'aurait point expressément cherché. La Septante, dit-on volontiers en français pour parler de ce magma singulier qu'est notre A. T. grec<sup>1</sup>. Le pluriel serait meilleur en un sens, si l'on voulait donner à cette expression : Les Septante, une signification autre que les Anciens<sup>2</sup>, et si on la rattachait à cette idée précisément que cette curieuse compilation, variable suivant les cas, est le fait, comme c'est sûr, de quantité de personnages de date, de provenance, de formation assez différentes, personnages, qui plus est, dont chacun pouvait avoir ses vues personnelles en traduisant comme il a fait ou en adaptant.

Qu'est-ce, en effet, et 3-que les Septante, une traduction ou une adaptation ? Avant de trancher de façon définitive, il faudrait avoir à sa disposition tous les éléments que fournirait l'enquête que je viens de suggérer. Malgré tout, nous connaissons, semble-t-il, assez de choses pour avoir ici une impression fondée,

consacrée aux Septante. Un ou plusieurs textes en sont issus (ou de travaux parallèles d'Origène), qui sont venus accroître encore la confusion dans le monde chrétien. A cela s'ajoute que le texte des autres versions insérées par Origène à côté des Septante dans les Hexaples a pu exercer de son côté un attrait analogue ; ce qui contribuerait à expliquer que telles de ces versions à leur tour se sont substituées parfois dans les manuscrits anciens aux véritables Septante ou les ont contaminés. L'on voit ainsi combien nos Septante, j'entends les Septante du monde chrétien au IV<sup>e</sup>me siècle et après, risquent d'être loin, non seulement des Septante à l'état originel, si l'on peut dire, mais de la collection elle-même telle qu'elle se présentait au début de l'ère chrétienne. Or celle-ci n'était certainement pas homogène à cette date, ni la même dans toutes les communautés juives sans exception.

<sup>1</sup> Il s'agit, on le voit, d'une compilation, où vraiment toute sorte de choses sont entrées avec le temps, ainsi qu'il devait arriver pour la Vulgate plus tard. Mais pour ce qui est des Septante, tels qu'ils ont été lus couramment en milieu chrétien aux IV<sup>e</sup>me et V<sup>e</sup>me siècles, la situation apparaît pire à cet égard que dans notre Vulgate. Les précisions que vient de me donner M. Leroux sur la Bible de saint Jean Chrysostome pour l'A. T., vont dans ce sens.

<sup>2</sup> Se fondant sur des données légendaires, les Anciens croyaient volontiers qu'il y avait eu nombre de traducteurs pour réaliser la Bible grecque des Juifs, mais que le texte produit était uniforme malgré tout. Les différences sont au contraire assez accusées, et parfois très accusées, entre les traductions lancées dans le public des divers livres de cette Bible, et ces différences sont allées parfois s'accroissant, au fur et à mesure que la collection a circulé à travers le monde grec.

et c'est que la réponse à la question posée risque de varier suivant les livres de notre A. T. grec<sup>1</sup>. Il est de ces livres pour lesquels le traducteur a véritablement essayé de rendre le texte qu'il avait devant les yeux. Il s'y est employé avec plus ou moins de science, plus ou moins d'art; c'est tout de même ce qu'il envisageait. Dans d'autres circonstances l'adaptation paraît manifeste au contraire. Adaptation plutôt que traduction proprement dite. Cette adaptation peut même aller fort loin, jusqu'à des remaniements importants, jusqu'à l'introduction de passages entiers qu'ignore notre Bible hébraïque. Y aurait-il eu ici même original hébreu, un original différent, en ce cas, de celui que nous lisons de nos jours dans la Bible massorétique, ce serait à voir. Le caractère composite de la collection n'en serait pas diminué pour autant. Encore est-il que nous n'atteignons aujourd'hui qu'une partie sans doute de ce qui a été sous ce rapport<sup>2</sup>.

Au demeurant, cet ensemble disparate a 4-passé en bloc pour l'Ecriture. Il a été lu à ce titre dans les synagogues de la Diaspora; il l'a été à ce même titre durant des siècles et des siècles dans les communautés chrétiennes; il l'est encore maintenant en Orient<sup>3</sup>, voire à la messe papale<sup>4</sup> dans le rit romain. Au principe, les Septante ont même été pour les chrétiens,

<sup>1</sup> Cet état de choses ne peut guère s'expliquer que par ce fait qu'ici comme pour la Vulgate la collection constitue un amalgame qui résulte d'accidents divers, cet amalgame ayant finalement été agréé tel quel par les communautés intéressées. On verrait assez mal que l'un et l'autre recueil procèdent d'un dessein arrêté au départ et bien défini.

<sup>2</sup> Bien qu'à compléter, l'aperçu historique qui se dégage des pp. 101 à 144 de l'ouvrage précité de Mgr. Devreesse, est par lui-même suggestif, si étrange est la situation qu'il révèle.

<sup>3</sup> Il ne saurait être question, on le pense bien, d'enlever aux Orientaux ce texte pour eux traditionnel, et pour l'Eglise entière, à dire le vrai; ni non plus question de leur expliquer qu'en s'y référant, ils ne se référeraient pas à l'Ecriture. Les Septante sont, restent et resteront pour eux la *Γραφή*, comme ils l'ont été pour nos Pères dans la foi. Ils le méritent du reste entièrement, à raison de cet usage constant et primitif, la chose ne saurait être contestée du point de vue chrétien, quoi qu'ait pu penser personnellement saint Jérôme à la suite de sa découverte de l'*hebraica veritas*.

<sup>4</sup> Sur cette proclamation bilingue des lectures liturgiques à la messe papale et sur son origine voir A. Chavasse dans *Ephemerides liturgicae*, 69, 1955, pp. 209 et 226.

conjointement avec l'hébreu, la *Γραφή* par excellence, avant que le N. T. fût à son tour promu à cette dignité. Ecriture inspirée donc? Tout de suite la question se pose. Pour nos Anciens elle ne se posait guère, parce que tranchée d'avance. Comment eussent-ils imaginé que ces livres n'étaient point inspirés, puisque lus comme *Γραφή* tout de même que l'hébreu? Saint Jérôme devait passer par là dans la suite. Du fait de ses vues sur l'*hebraica veritas*, vues dans lesquelles les Latins ont fini par entrer, et les savants de leur côté de la Renaissance, volontiers ce concept apparaîtrait périmé, de nos jours, de l'inspiration des Septante. Faudrait-il, après discussion par des gens compétents, l'écarter définitivement, lors même que le concept a connu grand crédit en patristique, un point restera toujours acquis, celui que je signalais à l'instant, et qui est incontestable, savoir l'utilisation à peu près générale qui a été faite de ce texte durant les premiers siècles au titre de *Γραφή*.

Mesurons bien la portée d'une semblable constatation. Elle dépasse évidemment le plan de la simple histoire, car une première conséquence du fait est que l'exégèse antique, à très peu d'exceptions près<sup>1</sup>, a été chez les Grecs et les Latins fonction des Septante et qu'elle ne peut guère s'expliquer que par eux. Or l'exégèse, c'est presque toute la prédication chez les Anciens; c'est, sous la forme de l'homélie notamment, le principal de la production littéraire durant les premiers siècles<sup>2</sup>. Deuxième

<sup>1</sup> La grande exception est saint Jérôme dernière manière, c'est-à-dire après sa découverte; encore est-il que durant cette période finale il se réfère souvent aux Septante pour les commenter; il lui arrive même alors de s'en occuper en exégèse plus qu'il ne fait de l'hébreu. En dehors de lui il y a certains Latins qui dépendent de ses traductions ou les utilisent. Il conviendrait de préciser dans quelle proportion ils le font et quel a été leur nombre. Chez les Grecs, je l'ai dit, le souci véritable de l'hébreu a été moindre, et il ne se manifeste sérieusement que chez quelques isolés.

<sup>2</sup> Nous ne possédons plus, pour les débuts de la patristique, que peu de pièces de cette immense production, même pour Origène (relativement, s'entend, pour ce dernier, et avec cette circonstance aggravante pour lui que rarement les pièces arrivent dans leur état natif). Résistons toutefois à la tentation de voir dans l'homilétique ancienne un secteur qui aurait été peu garni. Il l'a été au contraire autant que la catéchèse, celle-ci ayant sombré davantage encore que l'homilétique. Il reste que pour

conséquence immédiate de ce même fait, conséquence que nous retrouverons encore plus loin : l'argumentation théologique chez les Pères grecs et latins s'est établie à son tour sur le texte des Septante. Elle s'est comme accrochée à lui. Très vite, en effet, dès les origines, les théologiens ont fait valoir l'A. T. dans leurs exposés ou discussions. C'est même l'un des arguments majeurs qu'ils ont régulièrement exploités. Naturellement ils l'ont pour la plupart exploité en recourant aux Septante principalement sinon uniquement, puisque de *Γραφή* pour l'A. T. ils ne connaissaient guère d'autre. C'est dire à quel point cette Ecriture était pour eux la *Γραφή*.

A raison de cette situation, le patrologue ne désirerait pas seulement avoir sous la main, comme nous voyions plus haut, le texte de cette *Γραφή* au complet, dans toute la complexité qui a pu être la sienne et que nous avons envisagée; il se demandera en outre: Est-il possible de fixer pour chaque texte utilisé son rayon d'action particulier, dans quelles communautés il a été employé? Une réponse à cette question l'aiderait puissamment dans ses investigations et interprétations. Si l'inventaire détaillé que je préconisais ci-dessus, pouvait être de quelque utilité pour la réponse, ce serait tout bénéfique. Cet inventaire, en tout cas, permettra peut-être de répondre un peu mieux aux autres questions que voici, lesquelles se posent d'elles-mêmes à la suite: Quels ouvrages exactement ont été lus dans chaque communauté sous le nom de Septante? Peut-on pour beaucoup de communautés dresser la liste de ces ouvrages, et quelle serait cette liste dans chaque cas à considérer? La liste est-elle demeurée toujours la même dans une communauté donnée? A-t-elle varié au contraire suivant les siècles, comme variable est peut-

ce fait, un fait que nous aurions tendance à oublier aujourd'hui, la théologie des Pères grecs et latins a été essentiellement biblique et exégétique dans l'ensemble; je veux dire qu'elle avait pour base l'Ecriture, donc les Septante. Même aux IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles, cette théologie est demeurée avant tout de ce type pour plus d'un Père. Nous le constaterions non seulement dans le cas d'un saint Jean Chrysostome, homéliste par fonction, mais dans celui de saint Cyrille d'Alexandrie en personne. De ce dernier il nous arrive une masse beaucoup plus imposante de commentaires que nous n'avons de lui d'ouvrages proprement théologiques ou polémiques. Le fait est caractéristique et bien révélateur.

être la liste, de communauté à communauté? Cette liste comportait-elle partout l'ensemble des ouvrages tenus par nous comme canoniques aujourd'hui, qu'il s'agisse des deutérocanoniques, comme nous disons en style romain, ou des protocanoniques? Ne contenait-elle point, dans certains cas tout au moins, d'autres ouvrages que nous rangerions nettement dans la catégorie des Apocryphes<sup>1</sup>? Tout cela réclamerait d'être précisé, et beaucoup mieux dans le fait que nous n'avons réalisé jusqu'à présent<sup>2</sup>. Que si du même coup le problème du Canon

---

<sup>1</sup> Plusieurs de ces derniers écrits sont encore inclus dans nos éditions modernes des Septante, sous le nom d'Esdras I, Macch. III et IV etc. La condition de chacun d'eux serait à préciser, en tenant compte et des différents manuscrits bibliques qui les contiennent, et de l'usage qu'en ont fait les Pères. Ceux-ci les tenaient-ils pour Ecriture ou non? Y aurait-il à leur sujet divergence de créance suivant les régions, et dans quelle mesure? La réponse à ces questions serait importante pour l'histoire de la théologie, quand même nous ne tenons plus aujourd'hui lesdits ouvrages en même estime que les Anciens.

<sup>2</sup> C'est sur ce terrain que la collaboration entre biblistes et patrologues pourrait être la plus féconde. Cette collaboration est éminemment souhaitable d'un bout à l'autre pour répondre aux questions que je pose; dans l'espèce elle se révèle indispensable, comme le montrerait le cas de saint Jean Chrysostome tel que nous l'a présenté M. Leroux. Biblistes et patrologues se rappelleront toutefois que les éditions dont nous disposons actuellement pour les Pères, sont plus d'une fois mauvaises, et très spécialement pour ce qui regarde les textes scripturaires inclus. Souvent, en effet, il n'y a pas correspondance exacte entre le texte scripturaire que tel Père est censé utiliser et commenter, et celui qu'en réalité il commente et utilise. Les copistes ou éditeurs ont substitué un texte de leur choix à celui qui conviendrait, généralement le texte qu'eux-mêmes connaissent le mieux. D'où des difficultés, parfois inextricables, pour reconstituer exactement la Bible de certains Pères. Il faut dans chaque verset vérifier que le mot à mot qu'on est tenté d'alléguer sous leur nom, correspond bien à ce qu'ils lisaient et n'est point un texte de fantaisie. Seuls des spécialistes avertis peuvent en venir à bout, et après des enquêtes qui peuvent durer des années. C'est le cas pour Chrysostome par exemple, un cas particulièrement délicat, tant nos éditions sont peu sûres pour ce Père, alors qu'on invoque pourtant si volontiers son témoignage. Il faut avoir beaucoup de reconnaissance à l'égard de ceux qui veulent bien se lancer dans un pareil maquis. — La patrologue aurait également de la reconnaissance, soit dit en passant, à l'égard des biblistes qui, non contents de dépouiller les manuscrits des Septante pour y noter les variantes, voudraient bien enregistrer d'autre part la texture de chacun de ces manuscrits. Cela permettrait non seulement de déterminer quels livres dans chaque cas étaient lus

scripturaire de l'A. T. se trouvait posé avec une force nouvelle, il ne faudrait pas nous en étonner.

Pourquoi, de fait, en grec un recueil différent de celui de l'hébreu? Différent quant au nombre de livres rassemblés de part et d'autre, différent par le contenu de certains d'entre eux. D'où cette divergence peut-elle procéder, puisque parmi les ouvrages agréés dans le recueil grec quelques-uns ont circulé en hébreu, nous en avons la preuve? Or ils n'ont point pour autant forcé les portes du recueil hébraïque. Serait-ce l'action particulière de certaines communautés qui expliquerait la chose? Double Canon donc. Mais, si les manuscrits qui nous arrivent des Septante, ne comportent pas tous le même nombre de livres ni la même teneur pour chacun, ne faudrait-il point envisager une situation plus compliquée encore, et que diverses communautés auraient eu tendance à trancher le problème de façon différente, à se constituer, autrement dit, un recueil personnel d'ouvrages à lire comme Ecriture? Si oui, quelles communautés auraient fait cela pour les Septante? Les communautés juives de la Diaspora et uniquement elles, ou bien certaines chrétientés à

---

sous le nom de Septante, mais de fixer l'ordonnance de ces livres. Cette ordonnance était-elle immuable, ou bien a-t-elle varié de communauté juive à communauté juive, d'église chrétienne à église chrétienne? Avait-on notamment des procédés différents pour classer les ouvrages en Egypte et en Syrie? Sur tous ces points nous sommes assez peu avancés, me semble-t-il. Or ils ont leur importance, du moins en patristique. Ainsi voit-on les commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie sur les prophètes présentés dans Migne suivant l'ordre qu'on trouve dans la Vulgate. Erreur manifeste. Nous constatons qu'Osée figurait certainement en tête de l'original du commentaire chez Cyrille; mais comment étaient arrangés à la suite les autres petits prophètes et comment intervenait Isaïe, nous ne saurions le préciser avec assurance et dans le détail dès aujourd'hui, pour ce double motif qu'on ignore d'une part ce qu'il en était exactement en Egypte à cette date, et d'autre part qu'on ne peut se fier à l'ordonnance de nos manuscrits de Cyrille, car ici même les copistes ont pu procéder dans leurs copies avec la désinvolture qu'on voit chez certains éditeurs depuis l'origine de l'imprimerie. Du coup nous sommes arrêtés, et par le fait même, devant un problème de chronologie chez Cyrille: comment se sont succédés ses divers commentaires sur les prophètes. Peut-être l'aide d'un bibliste arriverait-elle à lever cette incertitude. Nouvel exemple de ce que pourrait donner une étroite collaboration.

leur tour, qui auraient hérité des premières et usé elles-mêmes de quelque indépendance dans le choix des écrits à lire au service divin?

Certes je n'entends pas que toutes ces questions devraient se poser telles quelles, une fois reconnu de façon aussi complète que possible l'état des choses relativement à cette utilisation des Septante comme Ecriture par les Pères. L'enquête à laquelle on se livrerait, permettrait de décider si des problèmes de cette espèce ont à se poser, et comment, le cas échéant, il faudrait les poser de manière exacte. J'indique seulement ici quelques éventualités qui seraient à envisager. Je voudrais montrer par là l'amplitude de cette enquête que je crois nécessaire.

Si l'enquête était menée jusqu'à son dernier terme, elle permettrait, je pense, de répondre sur un 5ème point: Quel est le langage des Septante, et quelle leur théologie? Voyons cela pour terminer; c'est particulièrement important.

Les mots qu'utilisent les Septante, leurs formules et tournures usuelles, ils étaient familiers à ces hommes qui ont nom Clément, Ignace, Polycarpe, Pothin, Irénée et les autres. Tant de fois ces mots et ces phrases avaient été répétés devant eux, puis repris par eux-mêmes dans la lecture publique ou la prédication. Ils restaient gravés dans leur mémoire; ils leur revenaient à tout bout de champ, mieux que s'ils avaient été inscrits devant leurs yeux. Véritable *Γραφή* à ce titre-là aussi, parce que grand Livre dans lequel eux-mêmes avaient été éduqués et dont ils se servaient pour éduquer les autres à leur tour. Comment les comprendre, ces hommes, nos ancêtres, sans être passés par où ils sont passés, sans s'être en conséquence pénétrés non seulement du N. T. en grec, mais aussi bien des Septante? Il faudrait donc que de notre côté nous soyons familiarisés avec ces derniers. Je dis bien familiarisés, puisqu'ils l'étaient quant à eux. Familiarisés par quels procédés? Les mêmes que ceux qui ont servi à ces ancêtres? La chose est difficile; nous ne sommes plus dans les mêmes conditions qu'eux; on revient avec peine en arrière. Par des procédées plus scientifiques et modernes, qui nous mettraient en contact avec le vocabulaire des Septante, leur morphologie, leur syntaxe? Ne serait-ce point à envisager?

Mais où trouver tout cela dès aujourd'hui? Il ne manque certes pas d'amorces dans ce sens. Nous sommes néanmoins assez loin de l'idéal, je le croirais, même pour le vocabulaire.

Pour ce dernier, c'est vrai, nous disposons de Hatch et Redpath, concordance précieuse. A mon sens, cet instrument de travail devrait être au service du patrologue aussi bien que du bibliste, ouvrage de consultation permanente pour tous les deux, vu que le premier a comme le second l'obligation de se référer sans arrêt aux Septante. Malheureusement nous ne trouverons pas dans Hatch tout ce que nous souhaiterions, nous surtout, patrologues, une étude raisonnée notamment du sens des mots telle qu'on voit dans certains articles du Kittel. C'est de travaux analogues à ceux qu'offre le Kittel qu'on rêve, à condition que ces travaux soient conduits de manière systématique. Les travaux devraient s'étendre, en effet, à tout le vocabulaire des Septante, y compris les éléments que les auteurs de la concordance de Hatch n'ont pas inclus dans leurs perspectives ou qu'ils n'avaient pas encore à leur disposition; ainsi ces recensions qu'on connaît maintenant de certains livres, lesquelles ont dû être lues en grec sous le nom de Septante dans quelque communautés. Il ne s'agit pas, en effet, de faire ici un choix à nous dans tout cela, d'après des vues qui seraient critiques; il s'agit de prendre et d'inclure tout ce qu'ont connu et utilisé les Anciens au titre des Septante. Si nous disposions d'un tel matériel au complet, si ce matériel était présenté de façon méthodique, quel auxiliaire de premier ordre n'aurions-nous pas dans nos recherches en patristique!

Je songerais d'autre part à un auxiliaire du même ordre quant à la théologie des Septante. Car une théologie de l'A. T., c'est bien pour lesdites recherches; c'est même nécessaire. Mais, si par théologie de l'A. T. on entend théologie sur l'hébreu, on risquera fort d'être en bien des cas à côté de la question. Les Pères grecs et latins, répétons-le encore une fois, ont travaillé en général et prié non sur l'hébreu mais sur les Septante, donc à partir de données théologiques qui leur arrivaient par ce recueil, et, de ce fait, sous une forme particulière. Je dis bien: sous une forme particulière, car

a) ils trouvaient dans les Septante toute une série d'ouvrages qu'on ne lit point dans la Bible hébraïque, dont quelques-uns, la Sagesse par exemple, ont apporté des concepts nouveaux et de grande importance;

b) ils lisaient dans les Septante certains livres en un état assez différent de l'hébreu, notamment les Proverbes et Daniel;

c) là où il y a concordance entre hébreu et grec, le second constitue souvent une interprétation du premier; or l'interprétation va loin parfois, même lorsqu'il y a essai et volonté de traduction proprement dite. Sorte de „relecture“ dans ces cas-là, pour utiliser un terme qu'emploie volontiers M. Albert Gelin.

Sur ce dernier point il y aurait tout un travail à entreprendre, très instructif, pour rechercher jusqu'où va l'interprétation dans les parties communes entre grec et hébreu <sup>1</sup>. — Entreprise sans grand objet, pourraient penser d'aucuns. — Nullement, à en juger d'après ce qui s'est passé dans l'antiquité. Rappelons-nous là encore certains faits. Pourquoi les Juifs, après avoir utilisé en toute indépendance les Septante, qui étaient leurs, après les avoir prônés, les ont-ils ensuite abandonnés pour se jeter du côté de l'hébreu et publier version sur version au cours du II<sup>ème</sup> siècle, sinon avant déjà, en vue de rapprocher de cet hébreu le grec qu'ils liraient désormais? Ils sentaient trop que les Septante favorisaient la partie adverse, et ils voulaient enlever à celle-ci un tel bénéfice. Et pourquoi de leur côté les chrétiens devant cette offensive ont-ils résisté, même Origène en face de Jules Africain, gardant jalousement leur Bible traditionnelle? Sans doute y avait-il à leurs yeux ce fait que ladite Bible était chez eux traditionnelle justement; ils arguent précisément de l'usage qu'en auraient fait les Apôtres et les premiers propagateurs de l'Évangile. Mais ils sentent en outre, et non moins que leurs adversaires, ce que leur apportent les Septante. Ils ne tiennent aucunement à s'en priver. Ne serait-ce point aveu implicite, fourni et par les chrétiens et par les Juifs

<sup>1</sup> On trouverait des jalons à propos de *ταπεινός* dans la thèse citée du P. Coste. Voir également du même dans son article *Le Texte grec d'Isaïe XXV*, 1—5, *Revue Biblique*, 61, 1954, les pp. 60—65.

à la fois, qu'entre théologie des Septante et théologie de la Bible hébraïque il y a une marge? Ne serait-il pas indiqué en conséquence que, aujourd'hui, où nous sommes à même d'apprécier plus facilement et plus exactement ces choses, nous recherchions ce qu'est cette marge, et si les Septante n'ont pas constitué comme une avancée de l'A. T. dans le sens de l'Evangile et une préparation de cet Evangile? Il nous faudrait donc une théologie des Septante.

Or cette théologie serait peut-être assez loin de ce que nous trouvons de nos jours sous le nom de théologie de l'A. T., car quelque chose d'assez spécial probablement et de distinct en plus d'un point d'une théologie qu'on réaliserait soit en travaillant uniquement sur l'hébreu soit en mélangeant les données de l'hébreu et des Septante. N'est-ce point de fait un mélange de cette dernière sorte que les auteurs modernes nous font lire habituellement comme théologie de l'A. T.? Ils empruntent partie à l'hébreu, pour les livres que nous lisons aujourd'hui dans la Bible massorétique, partie aux Septante, pour ceux des livres que nous ne lisons plus autrement dans nos Bibles. Ainsi y a-t-il théologie „mixte“, si je puis dire, comme il en va du reste couramment de nos jours pour les traductions de l'A. T. en langues vulgaires; sans avertir toujours le lecteur, sans même l'avertir généralement, on lui offre une série d'ouvrages, qu'on prend les uns en hébreu, les autres en grec, comme si l'ensemble était d'une seule venue <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Le résultat est que nos Bibles en langues vulgaires, quand elles se présentent sous cette forme mixte, ne correspondent en rien à ce que les Anciens ont lu comme A. T. quant à eux. Il faut excepter toutefois les Syriens de langue syriaque, à partir du moment où leur Peshitta a été suppléentée à l'aide de deutérocanoniques tirés des Septante; Bible étrange, ils l'ont compris eux-mêmes et sont passés ensuite à une autre forme. Qu'eût dit saint Jérôme devant semblable mixture? Il vaut peut-être mieux ne pas trop se le demander. Que les modernes en tout cas ne s'imaginent point qu'avec des Bibles de ce type, s'ils n'ont que celles-là, ils peuvent lire et comprendre les Pères; c'est impossible. Les renverra-t-on pour qu'ils s'en tirent, à une traduction des Septante en langues vulgaires? On en trouverait à leur indiquer en anglais et en allemand; en français, et des traductions modernes, sans doute pas. Cela suffirait à manifester notre retard sur ce point-là, retard sinon curieuse incompréhension.

J'en ai fini. Pour constater que c'est un monde que je réclame aux biblistes d'explorer. De fait, c'est bien cela, je le reconnais, puisque justement le milieu par excellence dans lequel le christianisme a eu à se développer<sup>1</sup>. Mais veut-on le connaître, ce milieu, dans l'un à tout le moins de ses éléments essentiels? Si oui, il y aurait, à mon humble avis, nécessité d'aborder à ce plan des Septante que je viens de dire et comme je viens de dire, afin d'en explorer l'aire intégralement.

Mais peut-être en cela me fais-je illusion. Qu'on ait la bonté de le déclarer dans ce cas et de le montrer; tout sera clos. Dans le cas contraire, que les experts jugent de façon plus exacte que moi du travail à accomplir, et qu'ils s'y mettent. Le plus tôt serait le mieux.

---

<sup>1</sup> Pour se faire quelque idée de l'influence qu'a pu exercer ce milieu, qu'on songe, à titre d'exemple, et pour reprendre, en les transposant, certaines vues lancées relativement à la latinité chrétienne par Mgr Schrijnen et M<sup>lle</sup> Mohrmann, qu'on songe au parler chrétien que nos ancêtres ont eu l'obligation de se constituer dans le monde hellénistique pour s'exprimer leur foi et pour s'entretenir entre eux. Ils l'auraient fait pour une bonne part, je viens de le suggérer, sous l'influence des Septante, et naturellement aussi, et plus encore à certains égards, sous l'influence du N. T. Mais ils ont dû utiliser en outre, et n'ont pas pu ne pas le faire, le fond commun du parler en usage dans les communautés juives hellénisées, où les Septante avaient précisément agi et préparé l'Evangile. Ainsi existait-il probablement dans ces communautés quantité de prières et formules qui s'étaient accréditées et dont le christianisme naissant a pu s'inspirer, ainsi que du langage qu'elles charriaient ou représentaient. Ce qui n'exclut évidemment pas l'action de prières et de formules que charriaient l'hébreu de son côté, ainsi que le parler araméen des communautés palestiniennes. Il y aurait même à envisager qu'une influence réciproque aurait pu s'exercer à l'intérieur du judaïsme entre araméen et hébreu d'une part, et grec de l'autre.

## Problems of the Septuagint

P. KAHLE, Oxford

(Appendix by A. Vaccari S. J., Roma)

Paul de Lagarde, who devoted to problems of the Septuagint a great deal of his life-work, published two years before his death a statement on the condition of the manuscripts of the Septuagint in which he declared<sup>1</sup>:

The various readings in the Christian manuscripts of the Septuagint have their special characteristics. Nine-tenths of them are not disfigurations of the original words, due to the carelessness and stupidity of copyists. They are intentional adaptations to a form of the Hebrew text which was closely connected with our Masoretic text. It is very likely that they originated from the later Greek translations of the Old Testament, which unfortunately are preserved to us in a fragmentary form only.

Lagarde understands by these later translations the texts used by Origen in his Hexapla. He was convinced that the Christian manuscripts might enable us to find a text of the Septuagint which was used in the time of the Apostles, and he thought that quotations by Jewish Hellenistic authors like Philo and Josephus might help us to find a text which may have been used 50 years earlier.

Lagarde speaks of Christian manuscripts only, he was certainly aware that Jewish manuscripts preceded the Christian ones, but of such Jewish manuscripts nothing was known in his time. He scarcely doubted, however, that it was a uniform text which was handed over to the Christians by the Jews.

Conditions have changed since Lagarde's time. To-day we know of several specimens of the Greek Bible which were written

---

<sup>1</sup> Mittheilungen von Paul de Lagarde. III, Göttingen 1889, S. 230—234.

by Jews for Jews. They must be consulted when we desire to know the kind of texts of the Greek Bible used by the Jews.

The first of these specimens consists of remnants of a Papyrus Scroll bearing verses from Deuteronomy chapters 23—28, discovered in a mummy sarcophagus from which they had to be carefully freed. The fragments are preserved as Papyrus Greek 458 in the John Rylands Library at Manchester. They were published by C. H. Roberts<sup>1</sup>. The Papyrus seems to have been written in the middle of the second Century BC. It is the oldest remnant of the Greek Bible known to us. The text has been compared with the chief Uncial manuscripts of the Septuagint, but without real success<sup>2</sup>. Finally Pater Alberto Vaccari, of the Pontifical Bible Institute in Rome, pointed out that the text of the Papyrus stands in closest relation to the Lucianic text of the Bible, a text attributed to the martyr Lucian of Samosata (died 7th January 312 AD), who is said to have revised the text of the Greek Bible used in his time<sup>3</sup>. In the Papyrus fragments we have parts of this text which were written about 500 years before Lucian. It is well known that Paul de Lagarde was especially interested in this text and published the first half of it in 1883<sup>4</sup>.

Unfortunately the divine name is not preserved in these fragments. In Dt 26. 17, however, line 27 of Roberts' edition, the text breaks off just before the name of God. Roberts supposed that the name *kyrios* usually found as *nomen sacrum* written in an abbreviated form in the manuscripts of the Greek Bible, must have been written here in full, as the space in the line requires it. But from fragments of the Greek Bible discovered recently we know that in manuscripts written by Jews the divine name was not translated, but was always

---

<sup>1</sup> Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester, by C. H. Roberts. Manchester 1936.

<sup>2</sup> See, for instance, H. G. Opitz und H. H. Schaeder, Zum Septuaginta-Papyrus Rylands Greek 458. ZNW 35, 1936, S. 115—117.

<sup>3</sup> P. A. Vaccari S.J., Fragmentum Biblicum Saeculi II ante Christum. Biblica 17, 1936, p. 501—504.

<sup>4</sup> Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars Prior Graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita. Gottingae, 1883.

indicated by the Tetragrammaton written in Hebrew letters. There can be no doubt that here in line 27 the divine name was written as Tetragrammaton with Hebrew letters and in this way completed the line. C. H. Roberts agreed with me when I pointed this out. We only do not know whether the Tetragrammaton was written here in ancient Hebrew letters as in the third specimen discussed below and in the Aquila fragment from the Genizah, published by Burkitt<sup>1</sup>, or in Hebrew square letters as in the second specimen.

This second specimen is the Cairo Papyrus Scroll Fouad 266, of which a few verses from Deuteronomy, Chapters 31 and 32, were published by W. C. Waddell<sup>2</sup> in order to show that the divine name was written here as the Tetragrammaton with Hebrew square letters. Professor G. D. Kilpatrick drew my attention to the fact that some further parts of the Papyrus had been reproduced in America, not well, but recognizably<sup>3</sup>, in all of which the Tetragrammaton was to be seen. I asked Pater A. Vaccari in Rome to give me an estimate of the Text character of the Papyrus. He has come to the following conclusions:

The Papyrus has definitely to be grouped with the Uncials B A F against the Hexaplaric or Lucianic recensions or groups of later Minuscules. Not so clear is its position between the groups of B A F and the related Minuscules, between which it seems to vacillate. But when we take into account that the Papyrus deviates from the Codex Vaticanus (B) where this manuscript stands alone, that is to say, has individual readings, not those of a family, and when we take into account again the important agreements with B and the Minuscule a<sub>2</sub> in some places, I should think that one must

---

<sup>1</sup> Fragments of the Books of Kings, according to the Translation of Aquila, by F. Crawford Burkitt. Cambridge 1898.

<sup>2</sup> The Tetragrammaton in the LXX. *JThSt* 45, 1944, pp. 157—161.

<sup>3</sup> New World Translation of the Christian Greek Scriptures. Rendered from the Original Language by the New World Bible Translation Committee — AD. 1950. Publishers: Watchtower Bible and Tract Society, Inc. International Bible Students Associon. Brooklyn, New York, USA Foreword. p. 13 and 14. Dr. Abram Spiro was kind enough to procure me a copy of this book.

include the Papyrus in the group B and the Minuscule  $a_2$ , that it should be regarded as better than these two manuscripts, as it does not share in their deteriorations which were in B individual errors, in the Minuscule influences of classes. The text of the Papyrus contains ancient elements which later disappeared from the tradition.

Thus far the results of P. Vaccari's investigation. His account may be read in the Appendix to my paper. What Vaccari has shown is, that we have here in a papyrus scroll a Greek text which represents the text of the Septuagint in a more reliable form than Codex Vaticanus and was written more than 400 years before this Codex.

Unfortunately we cannot compare the readings of the Cairo Papyrus Scroll with the text of the Chester Beatty Papyrus Codex of Numbers and Deuteronomy, written in the first half of the Second Century AD, ed. by Sir Frederic Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, Fasc. V, London 1935, Kenyon has shown that the text of Numbers in this Codex has the closest affinities with Codex B and  $a_2$  of the Septuagint, the text of Deuteronomy with Codex A and  $a_2$  of the Septuagint. The Chester Beatty Codex is written just in the middle of the period between the Cairo Papyrus Scroll and the Codex Vaticanus (B). The text so far known of the Cairo Scroll is not preserved in the Chester Beatty Codex. Perhaps the publication of the whole Scroll from Cairo may give us the opportunity to make a comparison.

The third specimen consists of fragments of a leather Scroll with the Greek text of the Minor Prophets, discovered in 1952 by Bedouin, probably in one of the Murabba'a caves. It is now in the Palestine Archaeological Museum in Jerusalem. A few indications concerning the scroll were given by P. Barthélemy in 1953<sup>1</sup>, I myself dealt with the Scroll in 1954<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Redecouverte d'un Chaiçon manquant de l'histoire de la Septante, *Revue Biblique* LX, 1953, pp. 18—29.

<sup>2</sup> Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griechischen Text der kleinen Propheten und das Problem der Septuaginta. *ThLZ* 1954, Sp. 81—94 = A Leather Scroll of the Greek Minor Prophets and the Problem of the Septuagint, in: *Opera Minora*, Leiden 1956, p. 113—127.

I hear from Pater G. Vermès, Paris, that the Jerusalem Museum has recently acquired some more fragments of the same scroll from the Bedouin. There is no doubt that the scroll was written by a Jew, and in the opinion of C. H. Roberts, whom I consulted<sup>1</sup>, it is very likely that the Scroll was written in the closing decades of the pre-Christian era, certainly not later than 50 AD.

It is of special interest that the text of the Scroll is in the main identical with the text given in the quotations from the Old Testament by Justin the Martyr. Justin's quotation of Micah 4. 1—7, of which 5 verses are preserved in the Scroll, was discussed by Credner, more than a hundred years ago, in the following terms<sup>2</sup>:

The basic text of Justin is the Septuagint, altered, however, in special directions. In several places it agrees with Aquila, but the text is not Aquila . . . there are remarkable deviations from Aquila. In Micah 4. 4 we find readings of Symmachus and Theodotion . . . Apart from a clear anxious exactness in adapting the text to the Hebrew original we see negligences which cannot be expected from Aquila.

Further, Credner has shown that the Septuagint text quoted by Justin has a Lucianic character and deviates definitely from the text of Codex Vaticanus (B).

Some 60 years ago, Wilhelm Bousset tried to explain the Lucianic readings in Justin's quotations by supposing that the text of Justin must have been copied in a province of the Church in which the Lucianic text had become the approved text. There the quotations of Justin must have been thoroughly corrected in accordance with that text<sup>3</sup>.

We find now the same text of the Greek Bible together with readings known to us from the so-called later Greek trans-

---

<sup>1</sup> See ThLZ 1954, Sp. 81.

<sup>2</sup> Karl August Credner, *Beiträge zur Einführung in die biblischen Schriften*, vol. II, Halle 1838. S. 282.

<sup>3</sup> Wilh. Bousset, *Die Evangelienцитате Justins des Märtyrers in ihrem Werte für die Evangelienkritik von neuem untersucht*. Göttingen 1891, see § 4, *Die alttestamentlichen Citate J.'s*, S. 18—32, especially S. 31.

lations, which had been used by Origen in his Hexapla, in a Codex written by a Jew about 300 years before Origen. The Greek Bible used by the Jews at the time of the beginning of Christianity was not at all a uniform text as supposed by Lagarde. The ancient Christians used texts of the Greek Bible which had already been adapted to the Hebrew original by the Jews in pre-Christian times.

For the history of the standard text of the Greek Torah called Septuagint we find in the letter of Aristeas valuable information which has been mistakenly disregarded in the history of the Greek Bible. In order to understand the latter correctly we have to realise that the letter was written as propaganda for a standard translation of the Greek Torah. Propaganda is always made for something contemporary, some pressing need at the time when the propaganda is made. The letter of Aristeas must have been written when the text with which it was concerned was just finished. When we know the date of the letter, we know at what time the standard text of the Greek Torah was made.

For dating the letter of Aristeas E. Bickermann has provided an argument by showing that certain formulas occurring in documents contained in the letter cannot be expected before 145 BC and not after 127 BC<sup>1</sup>. 'His argument seems to me most convincing, for it is on such minutiae too unimportant to be thought of by the average man that a forger most often trips up', declared an authority like Sir Idris Bell (see my *Cairo Geniza*, p. 135). If the letter was written in about 130 BC, the Greek Torah for which it is propaganda must only just have been made. At that time the influence of Greek Philology seems to have given rise to a desire for authentic texts among the Jews<sup>2</sup>. We must suppose that official circles in Alexandria were anxious to overcome inconveniences created by Greek texts of the Jewish Law circulating previously. They needed

---

<sup>1</sup> E. Bickermann, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, ZNW 29, 1930, pp. 280—294.

<sup>2</sup> Elias J. Bickermann, *The Colophon of the Greek Book of Esther*, JBL 63, 1944, p. 343.

a standard text, and such a text was made and approved by the community of Alexandria.

That this text was highly appreciated by the Jews we see from Philo's report of an annual festival held on the Island of Pharos

to pay reverence to the spot on which the translation first shed its light and to render God thanks for a benefit ancient yet ever new . . .

It is hard to believe that such a festival was instituted and kept alive for 150 years without any justification. But the commission entrusted with the work of translation was selected by the community of Alexandria which accepted the text as the standard one, and the commission had to work like a modern commission entrusted with a revision of the text of the Bible: It had to work until all members of the commission agreed on every word of the text.

That the text was the first translation ever made, that it was made on the orders of a king, from a parchment scroll written with golden letters, by a commission of 72 members, six of each of the twelve tribes of Israel, selected by the high-priest of Jerusalem, that they made the work independently of one another, and in a period of 72 days agreed on every word of the translation, belongs like other features to the embellishment of Aristeas' letter intended to help the propaganda. Philo describes the way in which the work was done with the words:

Sitting here in seclusion . . . they became as it were possessed, and under inspiration wrote not each several scribe something different, but the same word for word as though dictated to each by an invisible prompter . . . they worked not as translators, but as prophets and priests of God's mysteries. . . .

and for Philo it is completely the same whether the Hebrew or the Greek text was used.

Philo has little understanding for problems of philology. He speaks as an ecstatic theologian with special philosophical

interests, without being aware that his own quotations from the Greek Torah differ widely from the standard text approved by the Alexandrian Jews. A professional expert who was contemporary with the letter of Aristeas and the standard translation to which it refers comes to a quite different judgement of the translation. Such an expert was the grandson of Ben Sira who translated the proverbs composed in Hebrew by his grandfather into Greek. In the Prologue he tells us that he came to Egypt in the 38th year of King Euergetes, i. e. 132 BC, and Ulrich Wilken has made it very likely<sup>1</sup> that the translation was made after the death of the king (117 BC), according to Bickermann in about 110 BC<sup>2</sup>. During his sojourn in Egypt he had learned not only the Egyptian Koine, in which the Prologue was written, but also the much more difficult translation-Greek into which he translated the book of his grandfather. He was aware of the imperfections of his own translation for which he excuses himself with the words — I quote the translation in Charles' Apocrypha:

Ye are entreated, therefore, to make your perusal with favour and attention, and to be indulgent if in any parts of what we have laboured to interpret we may seem to fail in some of the phrases, for things originally spoken in Hebrew have not the same force in them when they are translated into another tongue.

But he is aware that the translations of the Bible which had been the model for his own work had suffered under the same difficulties:

and not only these, but the Law itself, and the Prophets and the rest of the books have no small difference when they are spoken in their original form.

Here speaks someone who knows from his own experience the difficulties involved in translating a Hebrew text into the Greek language. The same imperfections which he attributes to his own work are to be found in the translations of his predecessors

<sup>1</sup> Archiv für Papyrusforschung, III, 1906, S. 451.

<sup>2</sup> Journal of Biblical Literature LXIII, 1944, p. 343.

also. When he mentions here the translation of the Law itself, he certainly refers to the standard edition of the Greek Torah, to which the letter of Aristeeas refers. We have seen that this standard edition was made only a short time earlier. That in the Prologue the Prophets and the rest of the books are mentioned also, shows that the translation of these books must soon have followed the translation of the Law, and that Ben Sira was convinced that they had been made under similar circumstances. The grandson of Ben Sira considers himself as an immediate successor in the work of translation of the Bible and we may suppose that he was really contemporary with the work of the Alexandrian Committee.

I make the last statements with a caveat! Professor Kilpatrick has drawn my attention to the fact that there are reasons for taking the Prologue to Ben Sira at less than its face value. It is true that the Prologue does not occur in the oldest form of the Old Latin, and that it is absent from some Greek cursives, and other manuscripts have another Prologue which is, however, certainly later. Unfortunately the editions of the Greek Ben Sira are very inadequate. A real critical edition is not easy as the text of the Wisdom of Ben Sira, the Hebrew text as well as the Greek one, has undergone major revisions. The Cambridge scholar J. H. A. Hart speaks of a Pharisaic revision of the text — I think, rightly — and he discusses the many problems raised by the quotations of Clement Alexandrinus<sup>1</sup>. As far as I can see, it is in the main the revised texts which contain the differences in the Prologue.

It is further true that the Prologue is the only document before 70 AD which shows knowledge of the threefold Canon, the Law, the Prophets and the Scriptures. But the few lists of the Old Testament books preserved are of Palestinian origin, as also what is perhaps the oldest of these lists, a Hebrew-Aramaic list recently discovered by Jean-Paul Audet in the Jerusalem MS 54 in the Library of the Greek Patriarchate dated AD 1056 from which Philotheos Bryennios published the

<sup>1</sup> See his book: *Ecclesiasticus, the Greek Text of Codex 248*. Edited with a textual Commentary and Prolegomena. Cambridge 1909.

text of the Didache in Constantinople 1883. The list was known to Epiphanius also, and Audet has shown that it must be very old and that it refers to books partly written in Hebrew, partly in Aramaic<sup>1</sup>. The Prologue of Ben Sira was written in Egypt, just at the time when the great revision of the Greek Bible had been finished there. It is very likely that the tripartite Canon was known in Egypt long before it was known in Palestine. To me the chief reason for accepting the authenticity of the Prologue is to be found in the fact that it is hardly possible to discover any tendency which could explain its later insertion in view of its unusual nature. Besides it is clear that the critical way in which Ben Sira speaks of the Greek translation of the Law is to be understood far better if it is dated shortly after the translation had been finished than later when the propaganda of the letter of Aristeas had become effective.

What have we to say of these three texts of the Greek Bible written by Jews for Jews? In the first instance we have a Lucianic text written in about 150 BC. I think we must suggest with T. W. Manson that from a very early date Greek versions of the Bible were in use in places besides Alexandria and that such versions survived in whole or in parts<sup>2</sup>. One of such early Greek translations seems to have been the Greek Bible which was in use in Antioch and the province of Syria. This Greek Bible seems to lie behind the editorial work done by the martyr Lucian (d. 312 AD). In the Manchester fragment we have an interesting specimen of this text written about 500 years before Lucian, a text which must have existed long before the standard translation of the Torah was made in Alexandria which we are accustomed to call Septuagint. Another form of early translation was the Greek Bible which was used at Ephesus and Asia Minor, and which must have been the basis of the text

<sup>1</sup> The Biblical books are mentioned in the list in the following order: Gn Ex Lv Jos Dt Nu Ru Hi Jdc Ps 1S 2S 1R 2R 1Ch 2Ch Prv Qoh Cant Jer XII Proph Jes Ez Da 1Esr 2Esr Est. The list is published and all problems discussed by Audet in *JThSt* 1950, 135—154.

<sup>2</sup> I may refer here to T. W. Manson's review of my book *The Cairo Geniza*, in *Dominican Studies* II, April 1949, p. 183—194.

called in later times the text of Theodotion. No specimen of this text from pre-Christian times has so far been found. But St. Paul, writing in Ephesus, at 1 Cor 15. 54 quotes Is 25. 8 in a form verbally identical with the Theodotion text and with the Peshitta, against the Masoretic text and the Septuagint, and in the Gospel of St. John 19. 37 is quoted Zech 12. 10 according to Theodotion. It is very likely that in the version ascribed to Theodotion we have to see in reality Theodotion's edition of a Greek Bible used in Ephesus and in the synagogues of Asia.

In the second instance we have fragments of a Greek Bible written in about 100 BC, shortly after the standard Text of the Torah had been finished, a text closely related to Codex Vaticanus (B) of the Septuagint and in some ways superior to it, a text written 400 years or more before the Codex Vaticanus. Let us hope that an edition of all remnants of this important Papyrus Scroll will soon be published.

In the third instance we have a specimen of the Greek Bible as it was used by Jews at the time of the beginning of Christianity. The text has a Lucianic character, and besides has largely been approximated to the Hebrew original by readings known to us as such of the so-called Later Greek Translations like Aquila and Theodotion of which the beginnings must have existed in pre-Christian times. It is of especial interest that a text like this, written by a Jew for Jews in pre-Christian times, was quoted as his Septuagint by a Christian author like Justin the Martyr. We urgently need an edition of this important leather Scroll of which there is now more material in the Jerusalem Museum than was seen by Barthélemy. To explain some features of the Scroll, Barthélemy has referred to Willem Grossouw's book *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A contribution to the study of the Septuagint*. Rome 1938 (Monumenta biblica et ecclesiastica 3). I discussed the matter with my son, the late Dr. Paul Eric Kahle, and have published the result of our discussions in ThLZ 1954, Sp. 92—94.

## Appendix

A. VACCARI S. J., Roma

### Papiro Fuad, Inv. 266.

Analisi critica dei

Frammenti pubblicati in:

«New World Translation of the Christian Greek Scriptures».  
Brooklyn (N. Y.) 1950 p. 13s.

Premettiamo che, trascurati i frammenti numerati 4, 8, 9, 10, piccolissimi e senza variante per il testo, i rimanenti contengono i seguenti passi del Deuteronomio:

18,4—6. 15—16 (nn. 11 e 12)	27, 1—3 (n. 6)
20,12—14. 17—19 (n. 3)	31, 26—28 (n. 5)
25,15—17 (n. 7)	31, 28—32. 7 (nn. 1 e 2).

Per la discussione, che qui segue, il testo del papiro (*Pap.*) fu collazionato con l'edizione critica Brooke-McLean (*The Old Testament in Greek*, vol. I, Cambridge 1917) donde sono tratte le varianti dei manoscritti con la segnatura ivi usata in lettere latine, maiuscole per i manoscritti unciali, minuscole per i corsivi. Citiamo i manoscritti non (come nella citata edizione) in ordine alfabetico, ma aggruppati in classi e famiglie, come segue:

Ba <sub>2</sub>	Θ g n (luciani)
A F M N h l y	d p t (subluciani)
c x (esaplari od Origeniani)	e j s v z (catene)
a k m o (subesaplari)	gruppi minori: b w, f i r, q u.

### Abbreviature

<i>add.</i> = <i>addit, addunt</i>	<i>plq.</i> = <i>plerique codices graeci</i>
<i>arm.</i> = <i>armenia versio</i>	<i>praem.</i> = <i>praemittit, praemittunt</i>
<i>lat.</i> = <i>latina vetus versio</i>	<i>Sam.</i> = <i>Samaritanorum textus</i> (ed. v. Gall)
<i>om.</i> = <i>omittit, omittunt</i>	<i>TM</i> = <i>Textus masoretarum</i>

A farci orientare nell'incrociarsi di codici e di varianti si presta assai bene proprio il primo versetto, che presenta varianti testuali, 18, 5. Nelle seguenti note critiche si pone subito la lezione del papiro con i suoi partigiani, se ve ne ha; quindi, separata dal segno ], la variante o le varianti opposte. Fra [ / le parole o lettere assenti dal papiro per frattura, ma da supplirsi con certezza.

## Deut. 18, 5

- a)  $\pi\eta\iota$  κυριος B *arm. lat.*] +  $\delta$   $\theta$ εος σου *ceteri TM Sam.*  
 b) *εναντι* [κυριου] του  $\theta$ εου σου *plq.* (B *om.* σου) *Sam.*] *om.* x k m *TM*  
 c) και ευλογειν *plq.* *Sam.*] και επευχεσθαι b w; *om.* x z *TM*  
 d) πασας τας ημερας A F a<sub>2</sub> l a k m o e s z q u *TM Sam.*] εν τοις υιοις Ισραηλ B; *praem.* εν Ισρ-N; *praem.* εν υιοις Ισρ. M Θ g n d p t *fir*; *add.* κυριω b w c x

Qui osserviamo:

1<sup>o</sup> *Pap.* sta sempre contro i codici esaplari (xe compagni). Nell' ultima variante d), dove i mss. si dividono di più,

2<sup>o</sup> *Pap.* sta contro i Lucianei e contro i gruppi minori b w e *fir*.

3<sup>o</sup> È invece sempre d'accordo con gli unciali A F e compagni minuscoli l a<sub>2</sub>

4<sup>o</sup> Ambiguo è il suo comportamento con B; sta con lui solo contro tutti gli altri in a); va con A F e gruppi di minuscoli in d) dove B è affatto solo in omettere la lezione del papiro.

Questi risultati ricevono dal seguito dell'esame conferma e schiarimento. Infatti nei rimanenti versetti il nostro papiro

1<sup>o</sup> sta contro i codici esaplari in 27, 12: διαβητε *plq.*] διαβαινητε c x o

2<sup>o</sup> si mantiene sempre contrario ai lucianei: 25, 15 dopo γε[ρη] non c'è spazio in *Pap.* per και εν εσται σοι, aggiunta esclusivamente propria di Θ g n d p t

27, 2 σου *plq.*] *om.* n d p t

27, 2 λιθους *plq.*] *praem.* δυο Θ g n p t; *add.* δυο d

31, 29 εσχατον *plq.*] επ' εσχατων Θ g n; επ' εσχατου d p t

31, 29 יהי' *plq.* (κυριου)] *add.* του θεου υμων (ημων p) d p t

Inoltre *Pap.* è contro le correzioni grammaticali, abituali ai luciani: 27, 1 λεγων *plq.*] λεγοντες Θ g n d p t; 32, 5 ημαρτοσαν *plq.*] ημαρτον g n l.

Contro e j s v z (catene): 27, 1 ταντας οσας *plq.*] άς e j s v z.

31, 29 יהי' *plq.*] *add.* του θεου υμων j s v z (vedi sopra).

20, 14 il 2º και παντα è omissa da e j s v z (e B solo; v. sotto).

Contro i gruppi minori: 25, 16 πας *plq.*] και πας b w

27, 2 λιθους *plq.*] *praem.* δυο b w (v. sopra)

31, 29 ανομια *plq.*] ανομιαν fir u

31, 29 εσχατον] επ' εσχατων b w q u (v. sopra)

31, 29 יהי' *plq.*] *add.* του θεου υμων b w q u (v. sopra)

Resta a determinare la posizione del papiro di fronte ai due primi gruppi, le classi dominanti dei grandi unciali.

a) *Pap.* sta con B a<sub>2</sub> contro AFM e tutti gli altri, unciali e minuscoli, in 32, 1: ή γη B a<sub>2</sub>] γη *ceteri*.

b) sta con tutti gli altri contro B in 20, 14: παντα τα κτηνη *plq.* (*om.* παντα k d *TM Sam.*) *om.* B; 31, 29 *Pap.* ha il singolare το ποτηρον con *TM Sam.* e tutti i greci, eccetto B che ha invece il plurale τα ποτηρα. Sono due lezioni individuali di B, per le quali non si trova giustificazione; devono dirsi due errori di copista.

c) Del tutto speciale è il caso che ci si presenta in 31, 28. Qui in corrispondenza del *TM* e *Sam.* אֲחִי-כֹל-יִקְרִי שְׂבִיכִים B, con i minuscoli m n, dà soltanto τους φυλαρχους υμων; tutto il resto della tradizione, compreso il nostro papiro, aggiunge και τους πρεσβυτερους υμων. Ora nel nome composto φυλαρχους della prima traduzione il primo elemento (φυλ-) risponde esattamente al secondo sostantivo dell'espressione ebraica שְׂבִיכִי, e il secondo (-αρχους) rende abbastanza bene a senso il primo dell'ebraico יִקְרִי, in quanto ambedue le parole יִקְרִי e ἀρχός (*αρχων*) sono altrove adoperate a indicare il capo (o i capi) della tribù (o della città). Ciò posto, a me sembra che quel τους πρεσβυτερους sia stato aggiunto alla originale versione greca per supplire all'ebraico יִקְרִי creduto da essa assente. Concluderei che la primitiva lezione sia quella di B (in m n, che appartengono a classi

diverse e sono nella rispettiva classe voci isolate, la lezione più breve deve spiegarsi come omissione per homoeoteleuton, salto dal primo al secondo  $\nu\mu\omega\nu$ ), e il di più degli altri sia giunta secondaria.

Ancora non è chiara, a prima vista, la posizione di *Pap.* entro i gruppi di unciali,  $B_{a_2}$  e AFM, fra i quali sembra ondeggiare. Ma tenuto conto che *Pap.* si separa da B, quando questo sta da solo (cioè ha lezioni d'individuo, non di famiglia) e avuto riguardo ai notevoli accordi *Pap.* B e *Pap.*  $B_{a_2}$  in 18,5 e 32,1, crederei che si debba incorporare *Pap.* al gruppo  $B_{a_2}$ , riconoscendolo però migliore di ambedue quei manoscritti, perchè non partecipa alle loro deviazioni, che sono in B (come fu detto) errori individuali, in  $a_2$  influenze di altre classi.

Per finir di caratterizzare e valutare il testo del nostro papiro, bisogna pure esaminare le lezioni a lui proprie, non condivise con alcun altro portavoce della tradizione.

Esso ne ha quattro, la prima di sostanza, le altre di pura forma.

31, 27  $\kappa\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu$ ] *Dominum lat. TM Sam., τὸν θεὸν codd. graeci.* La lezione di *Pap.* sembra una correittura sull'ebraico o una «lectio conflata» Ebraico + Greco.

31, 28  $\varphi\upsilon\lambda\alpha\rho\chi\alpha\varsigma$  *Pap.*]  $\varphi\upsilon\lambda\alpha\rho\chi\omicron\upsilon\varsigma$  *ceteri*

31, 29  $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\mu\alpha\iota$ ]  $\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\mu\eta\nu$  *ceteri*

32,2  $\pi\rho\omicron\sigma\delta\omicron\kappa\epsilon\upsilon\sigma\theta\omega$ ]  $\pi\rho\omicron\sigma\delta\omicron\kappa\alpha\sigma\theta\omega$  *ceteri.*

Non hanno importanza per la questione testuale.

Conchiudiamo che il papiro Fuad Inv. 266 è il migliore rappresentante a noi giunto della primitiva versione greca del Deuteronomio, per quelle parti almeno che di esso ci furono conservate. Esso contiene elementi antichi, scomparsi poi dalla tradizione. Notevole in particolare è il suo accordo con l'antica versione latina nell'uso del nome divino  $\kappa\iota\tau\alpha$  *Dominus* in 18,5 e 31, 27.

## Justin's Old Testament quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll

P. KATZ, Cambridge

The Editor of the Greek Bible, both O. and N. T., while welcoming patristic quotations as valuable additions to the manuscript evidence, is aware of delicate critical questions. Patristic texts suffer in transmission, and revision is nowhere more frequent than in Biblical quotations. The Vienna edition of Cyprian's *Testimonia* is the renowned example for a mistaken decision<sup>1</sup> which, in neglect of Hans von Soden's careful monograph<sup>2</sup>, is still reflected in Legg's edition of St. Mark<sup>3</sup>. Among Greek texts the outstanding example is Philo the MSS of whose text fall into two groups. One quotes the LXX text of our best MSS and at times is even superior to them. The other which exists only in a minority of treatises, but in a few as the only text surviving, is different. As late as 1950 it was necessary to demonstrate that the latter is confined to the lemmata unconfirmed by Philo's own exposition and characteristic of a textual stage of LXX text centuries later than Philo<sup>4</sup>. However early any Father may be we must never take his quotations at their face value. Late text forms may obliterate the original quotations. Lagarde<sup>5</sup> was right in speaking of *patres rescripti* in comparing such texts to palimpsests.

The first author after Philo to quote the LXX frequently is Justin Martyr. The only evidence for his text is a carelessly copied 14th century MS<sup>6</sup>. Except for some marginal readings there are no variants. This text cries out for emendation<sup>7</sup>. A

<sup>1</sup> This was first seen by Lagarde, Sanday, and Turner.

<sup>2</sup> Das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1910.

<sup>3</sup> Hans von Soden, Gnomon 13 (1937) 53.

<sup>4</sup> Peter Katz, Philo's Bible, Cambridge 1950.

<sup>5</sup> P. de Lagarde, Mitteilungen II, pp. 53 ff.

<sup>6</sup> Harnack, TU 1, 1/2, p. 79.

<sup>7</sup> Wolfgang Schmid, Die Textüberlieferung der Apologie des Justin, ZNW 40 (1941) 87—138.

number of the quotations are proved by the context to have been doctored. There are numerous passages in which Justin takes a stand against "Jewish falsifications of the Bible" and passionately defends as genuine, readings which in fact are early Christian interpolations. As was seen repeatedly<sup>1</sup> but ignored by Swete<sup>2</sup>, these interpolations have disappeared from the long quotations heading Justin's exposition and have been replaced by the text of the LXX as we read it now. As a result the peculiar points on which Justin's arguments depend are no longer found in the lemmata to which he refers<sup>3</sup>. The same applies to those quotations of which our single MS gives only the first and last verses connected by *καὶ τὰ ἐξῆς* or *καὶ τὰ λοιπὰ μέχρι (ἄχρι) τοῦ*... Here also we miss the very words and verses to which Justin appeals as proof and for the sake of which he premises a whole psalm or chapter<sup>4</sup>. While this latter feature is due to sheer negligence, the former reflects the course of textual history. The peculiar readings, mostly in the Psalms, were primitive Christian interpolations<sup>5</sup>, creatures of a day, and accordingly survive only in remote backwaters, such as the Greek and Sahidic of Upper Egypt, and in Fathers down to Clemens Alexandrinus Origen with his emphasis on the Hebrew was the first to eliminate them.

<sup>1</sup> A. Hilgenfeld, *Theol. Jahrb.* 9 (1850) 394f. 398ff.; E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford 1889, pp. 188ff.; W. Bousset, *Die Evangelienzeit Justin des Märtyrers*, Göttingen 1891, pp. 19ff.; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien* II, 1908, pp. 203ff.

<sup>2</sup> Introduction to the O. T. in Greek, Cambridge 1900, pp. 417ff. Nothing in B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951.

<sup>3</sup> Ps. XCV.5 *ἐκεῖνα γὰρ εἶδωλὰ ἐστὶ δαιμονίων* Dial. 41. 55; Ps. XCV. 10 *ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου* Dial. 41 (neither enlargement in Dial. 73); Ps. XVIII. 6 *ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν* Dial. 69 (cf. Dial. 76). *ἰσχυρὸς* is omitted in the full quotations Apol. I 40, Dial. 64.

<sup>4</sup> ZNW 46 (1955) 137, n. 11; E. Hatch, *op. cit.*, p. 188.

<sup>5</sup> I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, traces similar "actualizations", as he calls them, in the Isaiah Septuagint, and still more in the Mishna, for which I refer to his paper: *Voraussetzungen der Midraschexegese*, Congress Volume Copenhagen, 1953, Supplement to V. T., vol. I.

A second group of quotations in Justin presents a completely different aspect. Far from being either naïve or Christian, they are learned and Jewish, isolated patches of post-septuagintal interpretation grafted upon an otherwise unmistakable LXX text. They therefore are closely similar to, or identical with, Aquila and Symmachus who cannot have been Justin's sources. It was therefore plausible to consider these quotations as due to late sporadic revision similar to that observed in the inferior Philonic evidence<sup>1</sup>. A fresh discovery, however, seems to open up a different vista. Fragments of a Greek scroll, containing the Minor Prophets, written late in the first century A. D. and hidden during the revolt of Barkochba, still await final publication. After their discovery in August 1952, D. Barthélemy gave a preliminary account of them<sup>2</sup> which, based on the fragments so far studied, is a masterpiece of circumspection and condensation. The new text is true LXX, yet approximated to the Hebrew in places when the LXX translation proved mistaken or loose. Its literalness verges on clumsiness; at times a Hebrew different from that underlying the LXX is followed. The changes mostly concern single words in a context easy to identify owing to its very imperfection<sup>3</sup>.

Barthélemy begins with calling to mind the setting of Justin's Dialogue with the Jew Tryphon. During the suppression of Barkochba's insurrection Justin complains to Tryphon about the attitude of contemporary rabbis towards the LXX. Its exactitude is doubted in places and a "Jewish" interpretation is offered instead. Messianic passages are emasculated and prophecies pointing to Jesus Christ disappear. Justin discusses some passages according to both the traditional and the "Jewish"

<sup>1</sup> Theol. Zeitschrift 5 (1949) 16f.; Actes du Premier Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, Paris 1951, pp. 176ff.

<sup>2</sup> D. Barthélemy, Redécouverte d'un chaînon manquant de l'Histoire de la Septante, Revue Biblique 60 (1953) 18—29.

<sup>3</sup> According to H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche, Uppsala Univ. Årsskrift 1935 no. 6, the translation was made from a careless copy and betrays unfamiliarity with the exegetical tradition, an inadequate knowledge of Hebrew, and, in consequence, irresponsible conjecture.

texts and sometimes bases his exposition on the latter in order to meet his opponents half-way.<sup>1</sup> B. then enumerates the reasons which had hitherto shaken confidence in the view that the MS version of Justin's quotation is reliable. This scepticism he says is disproved by the new scroll. A fragmentary quotation of Micah IV. 3—7, compared with Dial. 119, not only indicates numerous agreements against the LXX, but even the gaps are much more easily filled in from Justin than from the LXX. A second text, Zech. II. 12, at least has *ἐκλέξεται* = Dial. 115 against *ἀφ' ἐπειρῆ* LXX. No more parallels to Justin's quotations are found but the new text, in being more literal and in rendering a Hebrew text different from ours, is seen to be the work of early Jewish revisors. To characterize its peculiarities B. compares the later Jewish translations. Aquila agrees in 18 out of 28 instances with the scroll and the relation to Symmachus is still closer, Theodotion yields little.

These statements are impressive in themselves, but only preliminary. The climax is his demonstration that the only four known remnants of the Quinta, the Jewish translation found by Origen in Nicopolis near Actium in Greece, have their exact parallel in the new text. He combines this fact with Grossouw's observation<sup>2</sup> that the Upper-Egyptian translations, of which at least the Achmimic is complete, have twelve agreements with the Quinta and never disagree with it, while Theodotion disagrees four times, Aquila and Symmachus eleven times each. Thus he identifies the new text with the Quinta, as a first attempt out of which the more consistent texts of Aquila and Symmachus developed. Being fresh translations following throughout principles which the Quinta only sporadically applied to the LXX, they are the culmination of a development and not its beginnings. Thus far Barthélemy.

Among the texts compared the Upper-Egyptian have been proved to be undoubtedly pre-hexaplaric approximations to the

<sup>1</sup> None of the few quotations which Justin professes to borrow from the Jews' own version are taken from the Minor Prophets.

<sup>2</sup> W. Grossouw, *The Coptic Versions of the Minor Prophets*. *Monumenta Biblica et Ecclesiastica* 3, Rome 1938, p. 112.

Hebrew and the same can be said even about a Greek source neglected by Barthélemy, Pap. Washington W<sup>1</sup>. All these texts are third century. They, and still more so the Greek source of the Egyptian texts, cannot have been influenced by the hexaplaric LXX column; for the Hexapla, though completed about 250, was hidden for half a century in Caesarea before Pamphilus and Eusebius published its LXX column, early in the fourth century. There are more examples of pre-Origenic revision, some of them recently discovered texts, such as the Chester Beatty and the Antinopolis Ezekiel<sup>2</sup>, and Daniel 967<sup>3</sup>, and in the Pentateuch not only Pap. 963 (Num. Deut., ca 200 A.D.) shows similar revisory influences but, as has been recently demonstrated, in Exod.-Deut. the majority group of MSS led by A represents a pre-hexaplaric approximation to the Hebrew<sup>4</sup>. The same has long been suggested for Job by Burkitt<sup>5</sup> and is now proved by an early third century Berlin fragment containing a stichus from Theodotion<sup>6</sup>. For Judges W. G. Lambert has pointed to insertions (XII. 11 f.) from the Hebrew, yet prior to Origen<sup>7</sup>.

In this context Barthélemy's discovery is welcome because for the first time the provenance of an early Hebraizing revision is traced, so that in the Minor Prophets this form of text almost ceases being anonymous<sup>8</sup>. He has not made this point; but it clearly

<sup>1</sup> H. A. Sanders, *The Minor Prophets in the Freer Collection*. Univ. of Michigan Studies, Human. Series vol. XXI, New York 1927, pp. 25—29. Among the agreements of W with Justin is the wrong breathing *ἀρδάρη* Mic. IV. 3.

<sup>2</sup> J. Ziegler, ZAW 61 (1945/8) 76—94; Ezekiel, Göttingen 1952, p. 28; Nachtrag zu Ezekiel in his Daniel, Göttingen 1954, pp. 77 f.

<sup>3</sup> J. Ziegler, Daniel, pp. 19 ff.

<sup>4</sup> D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch*, London 1955. Reviews in ThLZ 80 (1955) 596 f. and WdO II, p. 294.

<sup>5</sup> The Old Latin and the Itala, Cambridge 1896, pp. 8 f. 32—34. According to him Cyprian quotes the original Greek Job, Ambrose the text of our Greek uncials which was supplied from Theodotion previous to Origen, and the Origenic text is quoted by later Latin Fathers.

<sup>6</sup> Theol. Zeitschr. 5 (1949) 22; Actes (cf. p. 345 n. 1 above), p. 181.

<sup>7</sup> In a review of I. Soisalon-Soininen, *Die Textformen der Septuagintaübersetzung des Richterbuches*, V. T. II (1952) 185.

<sup>8</sup> Some of the variants shared by Justin and the new text are due to the parallel text Is. II. This applies to four of the five coincidences of Mic. IV. 3 = Is. II. 4; the fifth, *ὁ μὴ*<sup>1</sup>, agrees with the Isaiah text

emerges from his material and the parallels given above. We cannot yet tell how much more we shall learn from B.s full edition. We may, however, never know whether Justin's strongly Aquilanic readings *ἐπηρμένον αὐτό* = *מִשְׁאֲהָרָא* Mic. IV. 1 (LXX *μετ-εωρισθήσεται*); *φωτισουσιν ἡμᾶς* for *יְרִיעַ* IV. 2 (LXX *δείξουσιν ἡμῖν*), and his odd *ποταμωθήσονται* = *נְהַרֵּי* IV. 1 (LXX *σπεύ-σουσιν*) were taken from this new source and may therefore be primary, or interpolated from Aquila at a later date and therefore secondary. In addition there are some similar readings in the Apology and the question whether a "Jewish" text like B.s "Quinta" and its reflection in the Dialogue plays a part in the Apology too becomes legitimate, though we may never know the answer. The two readings which I am going to adduce are each found in one of Justin's quotations, while in the others we read the LXX text. The first is Apol. I 52 *εἰς ὄνειδος* = *לְחָרָפָה*? Is. LXIV. 11 (10), where *מ* has *לְחָרָבָה* and *Ⲙ* *συνέπεσεν*. Justin's text is identical with that of Symmachus but the full quotations Apol. I 47 and Dial. 25 have the LXX wording. Here *Ⲙ* (and *Ⲙ*) are certainly correct. If, however, Justin followed a revised text throughout, the "correct" version found in the long quotations may nevertheless be secondary. The second example is found in Apol. I 50 where we first read Is. LIII. 12, followed by a full quotation of Is. LII. 13 — LIII. 8. In LIII. 12. *Ⲙ* has *פְּרִי* which the LXX did not understand and therefore rendered by *παρεδόθη*, one of its guess words applied wherever there was a blank in this translator's very imperfect Hebrew. Instead Aquila says *occurrent*, Symmachus *ἀντίστη*, and Theodotion *torquebit*. Justin's translation *ἐξιλάσεται* differs from all of them, and is excellent. B. would doubtless trace it to the "Quinta". Elsewhere, however, Justin has the LXX text (Apol. I 31, Dial. 13). In neither passage does Ziegler's edition refer to Justin.

It is worth while considering the date of origin of all these pre-Origenic Hebraizing texts. It cannot be later than any of

as read by S\* and a few others. Similar influences from parallel texts are frequent; they disclose an ungaurded attitude which, however, does not exclude an early date.

its witnesses. How much earlier it may be can only be inferred from more general considerations. Philo, about 40 A. D., quotes and expounds the unadulterated LXX as an inspired text from which an equally inspired exposition draws the most profound mysteries. In this he represents a Judaism still unshaken by the cumulative experience of Christianity in its midst, which in its rise both usurped the LXX and turned it against the Israel in the flesh, and of the destruction of the temple which brought to an end the second commonwealth. Before the Jewish war the Jewish Christians in Jerusalem had done nothing to sever the ties connecting them with temple worship. After the collapse, however, the final break occurred. The task of consolidation required fresh methods, and one of the chief means was work on both Hebrew and Greek Scriptures. Any looseness, hitherto tolerated, became intolerable. As to the Hebrew, attention was given first to fixing an authoritative text and, much later, to determining the Canon of Scripture. In the Greek also there were two stages. The first was that of adjusting the traditional LXX by emending what was worst. This stage is represented by our new text and by all the pre-hexaplaric Hebraizing revisions mentioned above. As B. has well seen, it cannot be understood otherwise than as the work of Jewish scholars working after, perhaps very soon after, 70 A. D. The second stage, beginning half a century later with Aquila, goes farther. It was then no longer a question of emending the LXX in places. The LXX had been baptized into Christianity, as it were, and, apart from this, no longer tallied with the reconstituted Hebrew Bible, either quantitatively or qualitatively. Thus its place was taken by completely fresh translations. After less than a century the Church caught up with this development through Origen's Hexapla. Yet St. Augustine's struggle before accepting the Vulgate shows how much the Church resented this break with its past which was a transition from Hellenism to Rabbinism. Meeting these qualms the Vulgate was in fact a compromise both in the way in which Jerome was either accommodating or else took over untouched the apocryphal books of the LXX.

Seen from the Jewish angle things moved alarmingly quickly. The Quinta, however little we may know about it, had been one of their great texts<sup>1</sup>. Not only was it deemed worthy of filling the last column in the hexaplaric Psalter found by Cardinal Mercati in the Ambrosiana in 1896, but this column had marginal variants which, according to the clear testimony of Origen and Eusebius, refer to its second edition. In this it compares with the translations of Aquila and Symmachus of which too there existed second editions. In consequence, within a century there were three great Jewish Bibles in Greek: the Quinta, an emended LXX from the last quarter of the first century, and two entirely new translations, Aquila's and Symmachus', each roughly fifty years later than its predecessor. If B. is right the last Jewish LXX introduced the methods which came to prove useful for wholly fresh translations, after they had been used sporadically only in the Quinta. It may be too early to trace this development in detail, but a succinct note may be useful in presenting some additional material for a comparison of these very methods common to the Quinta, Aquila, and Symmachus<sup>2</sup>.

Certainly any final assessment must wait for the full edition. It has still to be seen whether other finds in the same cave might turn the scale in favour of a later date. However, as was said before, B.'s own assessment rests on two strong points. The first is the close relationship to the Upper-Egyptian versions (and Wash. W), which are doubtless pre-hexaplaric and early, since time must be reserved between the versions and its Greek archetype. The second is the historical development with its three stages of initial deference to the LXX, the revisions, and finally their replacement<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> After more than fifty years reference must still be made to the brilliant paper of Eduard Schwartz, *Zur Geschichte der Hexapla*, *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 1903.

<sup>2</sup> (See below p. 351, appendix 1).

<sup>3</sup> (See below p. 352, appendix 2).

## Appendices

No. 1 (see above p. 350): Even after the publication of the full text the basis for comparing the new text with the remnants of the "Three" is likely to be narrow. To widen the range I have gone through the Psalms in Field's Hexapla. The following is confined to a few observations about the relation between Aquila and the Quinta. If we may trust our evidence they have much in common. (1) They share the translations *λαγυρός* for לָגַד Ps. IX. 32 (X.11); XXVIII. 3, and *στεγέ μου* for מִגְדִּי XXVII.1, *εἰς νίκος* for נִיחָה XLVIII.10 etc, and *νικοποιῶ* for נִיחָה LV. 1, *ἐκονισασμοί* for נִיחָה CIX. 3 (cf. ThLZ 77 (1952) 157). (2) Their relationship remains obvious even though there are small differences: *ῥῥη* is *ἀκριβάσμοι* in A', *ἀκριβάσματα* in E', the causative *ῥῥη* XXVIII. 6 *σκιρτάσει* in A', *σκιρτοποιήσει* in E', and for *ῥῥη* bring forth fruit A' has *γεννηματιζοντες*, E' *γεννηματίζουν* which recalls the great number of Aquila's both wilful and dreadful coinages. (3) Aquila selected a single Greek equivalent for any Hebrew word without regard for its connotations, even if these were not covered by the Greek word chosen, so that his translation frequently cannot be explained without recourse to the Hebrew. In this he is joined by the Quinta, for both use *γεῦμα* taste for *ῥῥη* XXXIII.1 (superscription), *ἀγαθὸν γεῦμα* for *ῥῥη* good insight CXVIII. 66 where the LXX has the good paraphrase *χρηστότητα καὶ παιδείαν*, expressing the connotation of *ῥῥη*, *prudence, intelligence*. (4) In other instances the Quinta shares another of Aquila's peculiarities, that of rendering homonyms or near-homonyms "homonymously", although the words have only a common sound, not an identical sense. Thus e. g. when both translate *ῥῥη* insolent LXXIV. 6 by *παλαιός* old = *ῥῥη*, this need not be a confusion due to lack of exegetical tradition of which Aquila had only too much; it may, on the contrary, be deliberate preference for identical renderings of all derivatives of the same root, though the tradition underlying the pointing (which we may suppose they knew well) indicates that the two words stand for different meanings<sup>1</sup>. (5) We might even be justified in maintaining the same explanation in instances when the same had happened already in the LXX, in which one would think rather of confusion. I give two examples. The Bible has the homonyms *יָם* I ship and *יָם* II pl. desert animals. Among the four instances of *יָם* I Ez. XXX.9 is corrupt and can be emended from *ῥῥη*, Is. XXXIII. 21 has a correct *πλοῖον*, but the remaining two passages, of which the latter alludes to the former, both think of *ῥῥη* Qal, Num. XXIV. 24 *ῥῥη* ἐξελεύσεται cf. *ῥῥη*; Dan. 6 XI.30 *οἱ ἐκπορευόμενοι*, or Hiphil, Num. XXIV.24 Sam. *ῥῥη* and Dan. 6 XI.30 *ἐξώσουσιν αὐτόν*. For *ῥῥη* II the confusion is confined to Aquila and the Quinta: Is. XXIII. 13 A' *ἐξερχομέ-*

<sup>1</sup> Elsewhere A' renders *ῥῥη* by *μεταίρειν* Gen. XII. 8; Prov. XXV. 1; Ps. VI. 8; he has *μέταρσις* for *ῥῥη* in I. Rg. II. 3; Ps. XXXI. 19, and for *ῥῥη* in Is. XXIII. 18.

vois and Ps. LXXIII. 14 *A'* ἐξελενσομένοις, *E'* ἐξεληλυθότι. Not only is here י״ II traced back to the better known root נ״ and treated as its derivative, but by taking recourse to נ״ the two homonyms are rendered alike, and in doing so Aquila and the Quinta dealt with י״ II as the LXX had occasionally done with י״ I. This is an intricate procedure worth elucidation. Also in a second instance the precedence of the LXX seems to have been followed to some extent. Whereas ל״ III = ל״ wait, put one's trust in God was generally well understood, the rare ל״ II continue in vigour was not. In Ps. IX. 26 (X. 5) βεβηλοῦνται 𐤁𐤀𐤁𐤀𐤏 read 𐤁𐤀𐤁𐤀 as 𐤁𐤀𐤁𐤀 Niphal of ל״ to profane cf. *inquinatae sunt* Vulg., *polluuntur* Ps. Rom.; *A'* *E'* ὠδινῆσουσιν use the meaning of ל״ I cf. Ps. Hebr. *parturiunt*. (6) Among Aquila's oddities his ποταμωθήσονται = 𐤐𐤓𐤁𐤓 Mic. IV.1 is one of the oddest. He may be right in considering 𐤐𐤓 as a denominative, for in Hebrew it is rare and confined to the metaphorical use of peoples convening, *streaming*. Greek, however, allows of nothing comparable. It would be strange to find the same device in the Quinta. When in Ps. XLIII. 20 Symmachus and the Quinta render 𐤐𐤓𐤁𐤓 from 𐤐𐤓𐤁𐤓 to cover by ἐπιπώμασας from ἐπιπώμαζω cover with a lid or cover, it would be hazardous to surmise that the Quinta chose this word instead of ἐπικαλύπτω (𐤁𐤀𐤁𐤀 *A'*), because it wanted to point to 𐤐𐤓 cup = 𐤐𐤓𐤁𐤓 (drink, draught), *drinking cup* (Hesych.). In fact Symmachus uses ἐπιπώμαζω in Ps. LXVIII. 11 for the *hapax legomenon* 𐤐𐤓𐤁𐤓, the simple verb in Ps. CXXXIX. 10 for 𐤐𐤓𐤁𐤓. Moreover 𐤐𐤓𐤁𐤓 lid and its derivatives are frequent in non-Attic Greek from Homer onwards. (7) Beside similarities a development could be traced from the Quinta to Aquila and Symmachus, but such speculations are better postponed.

No. 2 (see above p. 350): There is an earlier very full discussion of the problems posed by Barthélemy's find by P. Kahle, ThLZ 79 (1954) 81—94. He concurs with Ziegler and others in considering this text and other Hebraizing papyri as pre-Christian and Jewish, but would date them before the break in the history of Judaism to which, in fact, they owe their origin. These texts he parallels with that from which, as he still insists, Philo took those quotations which do not tally with our best LXX evidence. For the Upper-Egyptian versions of the Minor Prophets, on the other hand, he assumes dependence on the Hexapla, because they have many doublets which remind him of the existence side by side of the obelized old text and Origen's asterized insertions. Nothing in the nature of the texts concerned justifies this artificial division nor do the doublets prove his point. In the mis-translation of Amos VI. 6 τὸν διωλισμένον οἶνον for 𐤁𐤓𐤁𐤓𐤓𐤓 the Achmimic certainly adds the correction ἐν φιάλαις after οἶνον as a doublet; but how is Kahle to explain Justin's reading ἐν φιάλαις οἶνον Dial. 22, since he is convinced that non-septuagintal readings in Justin are genuine? If Justin's reading was current in 150 A. D., Achm. is most unlikely to have drawn on the Hexapla for its doublet. There was no access to the hexaplaric LXX column either in the second or third centuries and, besides, none of the hexaplaric MSS has this reading.

There is a wealth of supporting arguments in Kahle's comprehensive paper, among them some which have long been shown to be gravely mistaken (Theol. Zeitschrift 5 (1949); Actes . . ., 1951). Although there is little hope to convince Kahle I would conclude by putting right one of his fresh mistakes. On col. 89 Kahle characterizes the Oxyrrhynchus fragment 1007 (Brooke-McLean, Numbers and Deuteronomy, p. VI) = 907 (Rahlfs) as one of many varieties of a Greek Targum which strove after ever closer approximation to the Hebrew. His sole reason is the reading  $\tau\eta\gamma\omega\alpha\iota\iota$  Gen. II. 24 which he says is "closer to the text used in the N. T. (Mt. 19, 5, Eph. 5, 4 *sic*) and in Philo (leg. alleg. 11, 14 *sic*) than the Christian Septuagint". Certainly A and its satellite  $\gamma$  (121) — and the margin of the Catenae MS v —, and, after A the Cambridge editions, have it. However, as early as 1907 Nestle (Sept.-Stud. V, p. 24), who also gave a long list of untrustworthy singular readings of A in Gen., warned against Swete's text and tersely stated: "Nach diesem Tatbestand kann gar kein Zweifel sein, daß der Dativ im A. T. einfach Eintrag aus dem Neuen ist (Mt. 19, 5; Mc. 10, 7; Eph. 5, 31)." The majority reading  $\pi\rho\varsigma\tau\eta\gamma\omega\alpha\iota\iota$  = Eph. V.31 (against  $\Phi^{46}$  and other witnesses) adopted by Rahlfs is the true LXX, and  $\tau\eta\gamma\omega\alpha\iota\iota$  a backreading from the N. T. Philo alleg. II § 49 and Eph. reflect the original LXX, and Pap. 1007 too joins the overwhelming majority of our evidence. Pap. 1007 does nothing to support the theory of a variety of Greek Targums.

# The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria

A. KERRIGAN O. F. M., Rome

In his commentaries on the Bible St. Cyril of Alexandria refers to two senses of Sacred Scripture, namely, the literal and the spiritual. Some texts he interprets exclusively in the spiritual sense<sup>1</sup>. And in principle, though rather infrequently in fact, he admits that there are texts which should be interpreted only in the literal sense<sup>2</sup>. Usually, however, his treatment of texts presupposes that they have both a literal and a spiritual sense. Since he nowhere formally defines these senses, it is necessary to examine his writings in order to see what exactly he means by these two senses and how exactly he applies the distinction between them to various texts. An examination of his commentaries on the Old Testament led to the conclusion that the distinction between the literal sense of the Old Testament and its spiritual sense lies chiefly in the nature of the objects described by them<sup>3</sup>. A perusal of his commentaries on the gospels of St. John and St. Luke and of the fragments of his commentaries on the epistles of St. Paul shows that he bases the difference between the literal sense and the spiritual sense of the New Testament on a similar principle.

## I. THE OBJECTS OF THE LITERAL SENSE OF THE NEW TESTAMENT

In his commentaries on the New Testament St. Cyril designates the literal sense by two sets of formulae which he regards

<sup>1</sup> A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Rome 1952, pp. 220f.

<sup>2</sup> P. E. Pusey, *S. p. n. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in d. Ioannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium duo*, edidit post Aubertum, vol. II, Oxonii 1872, 154, 8 ff. (= PG 73, 960 C). In the following notes this work will be referred to as "Pusey".

<sup>3</sup> A. Kerrigan, *op. cit.*, p. 32.

as perfectly interchangeable: expressions that are exclusively exegetical<sup>1</sup>, and terms which directly describe objects but refer indirectly to the sense<sup>2</sup>. This usage occurs in St. Cyril's commentaries on the Old Testament and leads to the conclusion that the literal sense of the Old Testament is defined by its objects<sup>3</sup>. Its recurrence in St. Cyril's explanations of the New Testament justifies the conclusion that the literal sense of the

<sup>1</sup> Examples of these expressions are: *ἡ ... ἀπλή καὶ πρόχειρος τῶν εἰρημένων δύναμις* (PG 72, 749 B); *ἀπλῆς ἡ ἐξηγήσις* (Pusey 1, 312, 8 = PG 73, 344 D); *ἡ ... ἀπλουτέρα διάνοια* (PG 72, 664 A); *ὡς ἐν ἀπλότῃ λόγων* (Pusey 1, 298, 27 = PG 73, 329 B); *ἐναργεστέρα ... τῶν εἰρημένων ἡ δύναμις* (Pusey 1, 238, 14 f. = PG 73, 266 A); *ἡ ἱστορία* (PG 72, 684 D); *τῆς ἱστορίας ὁ λόγος* (Pusey 1, 203, 5; 1, 203, 16; 1, 305, 28 = PG 73, 228 A; 228 B; 337 A); *ἡ τῶν λαλουμένων συμπεριποίησις* (Pusey 1, 73, 2 f. = PG 73, 85 C); *αἱ λέξεις αἱ παρ' ἡμῶν* (Pusey 2, 259, 6 = PG 74, 28 B); *τὸ τῆς λέξεως ... κοινόν* (Pusey 3, 344, 4); *ὁ ἀνθρώπινος ἀσθενῶν λόγος* (Pusey 1, 255, 20 = PG 73, 282 BC); *ἀνθρώπινοι λόγοι* (Pusey 2, 246, 8 = PG 74, 13 A); *ἀνθρωποπειθῆς ὁ λόγος* (Pusey 1, 416, 17 = PG 73, 456 A); *ὁ ἀνθρώπου πρέπων λόγος* (Pusey 1, 266, 16 = PG 73, 293 C); *παχύτεραι φωναί* (Pusey 2, 636, 4 ff. = PG 74, 449 C); *ἡ ... τῶν προκειμένων διάνοια* (Pusey 1, 237, 22 = PG 73, 166 D); *ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐρημάτων παχύτης* (Pusey 2, 363, 3 ff. = PG 74, 136 A); *αἱ συνήθεις ἐννοιαί* (Pusey 1, 292, 17 = PG 73, 322 C); *ἀνθρώπου φωναί* (Pusey 2, 259, 15 = PG 74, 29 A); *αἱ ἀνθρώποις πεποδοῦσαι φωναί* (Pusey 1, 416, 13 = PG 73, 456 A); *ἀνθρωποπειθεῖς φωναί* (Pusey 3, 417, 2 = PG 74, 997 C). To the preceding formulae the following adverbial expressions may be added: *ἀνθρωπίνως* (Pusey 1, 295, 2 = PG 73, 325 A); *ἀνθρωπινότερον* (Pusey 2, 45, 20 = PG 73, 841 A); *ἀπλῶς* (Pusey 1, 258, 18 = PG 73, 286 A); *ἱστορικῶς* (Pusey 2, 154, 9 = PG 73, 960 C); *ἱστορικώτερον καὶ ὡς ἐν ἀπλῇ λόγῳ* (Pusey 2, 155, 14 = PG 73, 961 B); *σωματικῶς* (Pusey 3, 417, 27 = PG 74, 1000 A).

<sup>2</sup> Examples of these formulae are: *τὰ ἐν αἰσθήσει παχύτερα* (Pusey 1, 295, 17 = PG 73, 326 B); *τὰ αἰσθητά* (Pusey 3, 344, 20 f. = PG 74, 936 B); *τὸ ἀνθρώπινον* (PG 72, 537 B); Pusey 1, 351, 2 (= PG 73, 385 C); Pusey 2, 466, 9 (= PG 74, 256 B); Pusey 2, 506, 5 (= PG 74, 300 D); Pusey 2, 671, 9 (= PG 74, 488 D); Pusey 3, 175 (= PG 74, 776 A); *τὰ ἀνθρώπινα* (PG 72, 524 C; 657 A; 685 C; 920 D); Pusey 2, 45, 23 (= PG 73, 841 A); PG 77, 1013 B; *τὸ ἀνθρώποις πρέπον* (Pusey 1, 277, 21 f. = PG 73, 305 B); *τὰ τῆς ἀνθρωπότητος* (PG 72, 916 B); *τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον* (PG 72, 528 A; cf. 537 B; 612 C); *τὰ ἐμφανέστερα* (Pusey 1, 159, 26 = PG 73, 182 D); *τὰ καθ' ἡμᾶς* (PG 72, 697 D); *τὰ ἐπὶ γῆς πράγματα* (Pusey 1, 295, 27 = PG 73, 325 C); *τὰ καθ' ἡμᾶς πράγματα* (PG 72, 913 C); *τὰ ἐν ἱστορίᾳ πράγματα* (Pusey 1, 296, 3 = PG 73, 325 C); *τὸ καθ' ἡμᾶς ... συμπεριποίησις* (Pusey 2, 694, 7 f. = PG 74, 512 D); *τὰ σωματικά* (Pusey 1, 159, 28 = PG 73, 182 D); Pusey 1, 288, 28 (= PG 73, 317 D); *τὶ ταπεινόν* (Pusey 1, 266, 19 = PG 73, 293 C).

<sup>3</sup> A. Kerrigan, op. cit., p. 32.

New Testament is similarly defined by its objects. These belong to the order of being which our author styles *τὰ αἰσθητά*, namely, realities that are perceived by the senses, especially those of sight and hearing<sup>1</sup>. With them St. Cyril closely associates the category that he calls *τὰ ἀνθρώπινα*, namely, traits and activities characteristic of man both as an individual and as a member of various human groups.

*A. Some examples of the literal sense from the commentaries on the Pauline epistles*

St. Paul's analysis of the passions which is found in Rom. 7, 15ff.: these are congenital to man's fleshly element which is the source both of desires and sins<sup>2</sup>. According to St. Cyril, in these descriptions St. Paul "philosophizes" (*φιλοσοφεῖ*)<sup>3</sup>; the verb itself deserves notice, especially since Cyril in another passage dealing with the spiritual sense tells us that St. Paul is "theologizing" (*θεολογεῖ*)<sup>4</sup>. Another example of the literal sense is Rom. 7, 25 ff. which points out the various ways in which the human mind endures violence in its conflict with evil<sup>5</sup>. In 2 Cor. 4, 16 remarking that the "outward man" should be "worn down", St. Paul again refers to the effect of ascetical exercises which subjugate the "exterior man" and strengthen the "interior man". This imagery, Cyril says, is derived from what commonly happens to those who practise asceticism<sup>6</sup>.

*B. Examples of the literal sense in connection with characters of the Gospel other than Christ*

1. St. Cyril says that the "obvious and received meaning" of John the Baptist's affirmation "He who comes after me has become before me, for he was before me" deals with chronological details concerning Christ's human birth, namely, that

<sup>1</sup> Pusey 1, 246, 19 ff. (= PG 73, 274 A).

<sup>2</sup> Pusey 3, 206, 11 ff. (= PG 74, 812 D).

<sup>3</sup> Pusey 3, 204, 29 (= PG 74, 809 D).

<sup>4</sup> Pusey 3, 341, 8 (= PG 74, 931 D ff.).

<sup>5</sup> Pusey 3, 209, 17 ff. (= PG 74, 813 D ff.).

<sup>6</sup> Pusey 3, 348, 2 ff. (= PG 74, 937 D).

it took place six months after John the Baptist's, as St. Luke narrates (*ιστορήσας*). This meaning, however, St. Cyril rejects as futile, because chronologically the Baptist could not precede and, at the same time, come after Christ. He regards the Baptist's declaration as an *αἰνίγμα*, "an image drawn from our affairs" depicting a person who, excelling in any branch of human activity towers above his competitors. For there was a time when John the Baptist made many disciples and was much admired by them. He then received more honour from men than Christ did, who excelled John by far in reality, but was at that time unknown<sup>1</sup>. A similar usage underlies another statement made by the Baptist about Christ: "He must increase, I must decrease" (Jn. 3, 28—30). No real diminution of John's moral worth is implied. He refers to the limits of nature beyond which no human being can possibly advance. Now, Cyril argues, "when one person is constantly advancing, another, who seems to be in the same state, seems to be decreasing"<sup>2</sup>. Affirming that Christ "bears witness to what he sees and hears" (Jn. 3, 32), the Baptist speaks in terms of the normal human situation: for it is only the eye-witnesses and ear-witnesses of an event who can make authoritative statements about it<sup>3</sup>. 2. For St. Cyril the following circumstances illustrate the literal signification of the miracle of Cana (Jn. 2): the fact that the master of ceremonies blamed the bridgeroom for reserving the better wine until the end of the feast; the fact that honourable marriage was sanctified and the curse pronounced against women was removed; the manifestation of Christ's glory and the confirmation of the Apostles' faith in him<sup>4</sup>. 3. The "crass" signification which the Samaritan woman attributes to Christ's ideas in the early stages of his conversation with her (Jn. 4) is another example of the literal sense<sup>5</sup>: she thought that Christ was alluding to "ordinary"<sup>6</sup> "earthly

<sup>1</sup> Pusey 1, 145, 8 ff. (= PG 73, 166 D—168 A; 168 C).

<sup>2</sup> PG 72, 612 C.

<sup>3</sup> Pusey 1, 245, 24 ff. (= PG 73, 274 AB).

<sup>4</sup> Pusey 1, 202, 24 ff. (= PG 73, 228 Af.).

<sup>5</sup> Pusey 1, 286, 9 ff. (= PG 73, 316 B).

<sup>6</sup> Pusey 1, 272, 17 ff. (= PG 73, 300 D).

things”<sup>1</sup>. Indeed, Christ’s own disciples did not rise above “common-place” ideas on this occasion. They were of the opinion that the food of which he spoke in Jn. 4, 32 was something that had been brought to him in their absence and that “it was costlier and more palatable than what had been collected by them”<sup>2</sup>.

*C. Examples of the literal sense connected with the works  
and words of Christ*

To elucidate the works and words of Christ, as well as the circumstances of his life, care must be taken to distinguish between three sets of expressions: a) expressions referring to his divine attributes (*φωναὶ θεοπρεπεῖς*), b) expressions describing his human traits (*φωναὶ ἀνθρωποπρεπεῖς*), and c) go-between (*φωναὶ μέσαι*)<sup>3</sup> or “mixed” (*κεκραμμένοι*) expressions<sup>4</sup>, which connote simultaneously his divinity and humanity<sup>5</sup>. Now the literal sense is concerned with the “purely human aspects” of Christ and momentarily prescind from the mystery of his personality<sup>6</sup>, as the following examples show: 1. Christ’s Davidic lineage (Rom. 1, 3)<sup>7</sup>; 2. his being wrapped in swaddling clothes after birth (Lk. 2, 7)<sup>8</sup>; 3. his submitting to circumcision (Lk. 2, 22)<sup>9</sup>; 4. Christ’s withdrawal from Judaea, his weariness and tarrying at Jacob’s well (Jn. 4, 4 ff.)<sup>10</sup>, as well as his subsequent sojourning among the Samaritans (Jn. 4, 40 f.)<sup>11</sup>; 5. his return to Jerusalem and his curing the man who had been ailing for 38 years (Jn. 5, 5 ff.)<sup>12</sup>; 6. his acceptance of

<sup>1</sup> Pusey 1, 288, 27 ff. (= PG 73, 317 D).

<sup>2</sup> Pusey 1, 292, 15 ff. (= PG 73, 322 C).

<sup>3</sup> Pusey 3, 417, 1 ff. (= PG 74, 997 C).

<sup>4</sup> Pusey 1, 350, 20 ff. (= PG 73, 385 CD).

<sup>5</sup> Pusey 1, 324, 21 ff. (= PG 73, 357 C).

<sup>6</sup> Pusey 1, 352, 20 ff. (= PG 73, 385 CD).

<sup>7</sup> Pusey 3, 175, 1 ff. (= PG 74, 776 A).

<sup>8</sup> PG 72, 492 A.

<sup>9</sup> PG 72, 497 A.

<sup>10</sup> Pusey 1, 263, 26 ff. (= PG 73, 292 BC).

<sup>11</sup> Pusey 1, 298, 13 ff. (= PG 73, 329 BC).

<sup>12</sup> Pusey 1, 305, 16 ff. (= PG 73, 337 AB). St. Cyril holds that this was the feast of Pentecost.

hospitality<sup>1</sup>; 7. the circumstances that he was angry (Jn. 13, 21)<sup>2</sup>, that he wept (Lk. 22, 39)<sup>3</sup>, and that he prayed on various occasions<sup>4</sup>. 8. Even Christ's miracles (though they manifested his divine power<sup>5</sup>) belong to the literal sense<sup>6</sup>, when they are appraised in terms of "mere sensible knowledge"<sup>7</sup>.

Here are examples of the literal sense which St. Cyril finds in Christ's own discourses: 1. The references in Jn. 4, 35<sup>8</sup> to the fact that it was still winter as well as to the green plants (destined to be cut down by the harvesters in four months' time) are expressly styled *τὰ ἐν αἰσθήσει τῇ παχυτέρα*<sup>9</sup>. 2. When Christ told the Samaritan woman that "we adore whom we know", he spoke as a Jew and as a human being, to whom the duty of adoring God was altogether connatural<sup>10</sup>. 3. In St. Cyril's opinion even the literal sense of Jn. 9, 4<sup>11</sup> yields a satisfactory meaning: by "day" is meant the period of one's earthly pilgrimage and by "night" is understood the period that begins with death; since the day is devoted to work and the night to sleep, the period during which we should do good works is called "day" and the time during which no work at all is accomplished is styled "night"<sup>12</sup>. 4. Interpreted literally, Lk. 9, 58<sup>13</sup> refers to the fact that, though the beasts and the birds have their own dwellings, Christ himself does not permit

<sup>1</sup> PG 72, 684 D; Pusey 1, 207, 19 ff. (= PG 73, 232 D).

<sup>2</sup> Pusey 2, 363, 8 ff. (= PG 74, 136 B).

<sup>3</sup> PG 72, 920 D.

<sup>4</sup> PG 72, 645 C; 685 C; 908 B.

<sup>5</sup> PG 77, 1013 D; Pusey 1, 416, 4 ff. (= PG 73, 453 D).

<sup>6</sup> Pusey 2, 155, 16 ff. (= PG 73, 962 B). The miracles by which Christ restored sight to the blind are here styled *τὰ ἐν χερασ(α)*.

<sup>7</sup> Pusey 1, 114, 10 ff. (= PG 73, 132 A).

<sup>8</sup> "Do you not say, 'There are yet four months, then comes the harvest?' I tell you, lift up your eyes, and see how the fields are already white for harvest" (Jn. 4, 35).

<sup>9</sup> Pusey 1, 296, 16 ff. (= PG 73, 325 B).

<sup>10</sup> Pusey 1, 275, 3 ff. (= PG 73, 304 CD).

<sup>11</sup> "We must work the works of him who sent me, while it is day; night comes, when no one can work" (Jn 9, 4).

<sup>12</sup> Pusey 2, 154, 4 ff. (= PG 73, 960 C).

<sup>13</sup> "And Jesus said to him, 'Foxes have holes and birds of the air have nests; but the Son of man has nowhere to lay his head'" (Lk. 9, 58).

himself these ordinary amenities: his statement is to be construed as a reprimand implying that his questioner should become detached from the empty cares of life here below<sup>1</sup>. 5. The petition of the "Our Father" for daily bread certainly includes all that we need for our bodily sustenance<sup>2</sup>. 6. Again, the clause "These things I spoke while I remained with you" (Jn. 14, 25, 26) envisages τὸ ἀνθρώπινον, namely, Christ's future disappearance from bodily sight, when he will take up residence in heaven<sup>3</sup>.

In the preceding examples the literal sense is complete in itself, since it serves its own purpose and does not need to be transposed into a higher sense<sup>4</sup>. St. Cyril draws attention to this variety of the literal sense very seldom. More numerous by far are the instances in which, whilst recognizing the existence of the literal sense, he implicitly avows that it is incomplete on the ground that it is but the αἰνιγμα<sup>5</sup> or the εἰκὼν<sup>6</sup> or παραδειγμα<sup>7</sup> or τύπος<sup>8</sup> of a higher meaning. Thus in Jn. 3, 7f.<sup>9</sup> the higher truth inculcated by Christ is exemplified by the obvious meaning of the words which envisages the movement of the wind: "it blows throughout the whole earth and runs where it lists; it escapes the eye and its presence is recognized

<sup>1</sup> PG 72, 664 A.

<sup>2</sup> PG 72, 693 A.

<sup>3</sup> Pusey 2, 506, 5ff. (= PG 74, 300 D).

<sup>4</sup> Pusey 2, 154, 4ff. (= PG 73, 960 C).

<sup>5</sup> Pusey 1, 264, 26 (= PG 73, 292 C); Pusey 1, 306, 12ff. (= PG 73, 337 B); ἡ αἰνιγματώδης τῶν λόγων περιβολή (Pusey 1, 297, 24f. = PG 73, 328 C).

<sup>6</sup> PG 72, 697 D; Pusey 1, 159, 28 (= PG 73, 182 D); Pusey 1, 213, 23 (= PG 73, 238 D); Pusey 1, 308, 21 (= PG 73, 328 C).

<sup>7</sup> PG 72, 697 D; Pusey 1, 159, 25 (= PG 73, 182 D); Pusey 1, 220, 28f. (= PG 73, 245 D); Pusey 1, 238, 14 (= PG 73, 266 A); Pusey 1, 255, 19 (= PG 73, 282 B); σωματικῶν παραδειγμάτων παχύτης (Pusey 1, 236, 21f. = PG 73, 264 A).

<sup>8</sup> Pusey 1, 207, 25 (= PG 73, 232 D); Pusey 1, 264, 26 (= PG 73, 292 C); Pusey 1, 306, 12 (= PG 73, 337 B); Pusey 1, 309, 4 (= PG 73, 340 D).

<sup>9</sup> "Do not marvel that I said to you, 'You must be born anew'. The wind blows where it wills, and you hear the sound of it, but you do not know whence it comes or whither it goes; so is it with every one who is born of the Spirit" (Jn. 3, 7—8).

by sound only; yet it communicates itself to bodies by the subtlest breathings and it infuses some perception of its natural efficacy"<sup>1</sup>. Frequently Christ, as man, pretended not to know things which he knew as God; thus, in the history of the raising of Lazarus from the dead, he asked "Where have you laid him?" (Jn. 11, 34), feigning a question with a view to achieving some useful purpose<sup>2</sup>. All of Christ's parables build their higher signification on the literal sense, whose very obviousness usually exempts Cyril from the trouble of expounding it<sup>3</sup>. In a few instances, however, Cyril takes pains to explain the literal sense of Christ's parables. Lk. 11, 21<sup>4</sup> is a case in point. Here Christ describes "what commonly takes place in the human situation": as long as a strong man retains his power and guards his property, he need not be afraid of violence; but if a stronger person attacks him, he is despoiled<sup>5</sup>. Lk. 22, 27<sup>6</sup> is also a *παράδειγμα τὸ κατ' ἡμᾶς*, which Cyril explains at length: earthly kings show the greatest honour to those whom they invite as guests to table; they may honour others, too, but not to the extent of inviting them to table. By this *παράδειγμα* Christ intimates to his disciples that they will receive the greatest honours which he has at his disposal<sup>7</sup>.

As man, Christ used human words to describe his human activities<sup>8</sup>; their literal sense must be taken strictly, for in these instances the use of different words points to differences in the things signified by them<sup>9</sup>. But human expressions used

<sup>1</sup> Pusey 1, 220, 25 ff. (= PG 73, 246 CD).

<sup>2</sup> Pusey 2, 51, 1 ff. (= PG 73, 848 A).

<sup>3</sup> A. Kerrigan, op. cit., p. 200, nn. 4 and 5.

<sup>4</sup> "When a strong man, fully armed guards his own palace, his goods are in peace; but when one stronger than he assails him and overthrows him, he takes away his armour in which he trusted, and divides his spoil" (Lk. 11, 21—22).

<sup>5</sup> PG 72, 704 D.

<sup>6</sup> "For which is the greater, one who sits at table, or one who serves? Is it not the one who sits at table? But I am among you as one who serves" (Lk. 22, 26).

<sup>7</sup> PG 72, 913 C.

<sup>8</sup> Pusey 1, 416, 12 ff. (= PG 73, 456 A).

<sup>9</sup> Pusey 1, 295, 2 ff. (= PG 73, 324 D).

to describe divine attributes must not be given a strict interpretation, for these attributes are not described as they really are, but "as tongue can express and the ear of man can hear". Expressions that are applied to God do not imply a real distinction between the things signified<sup>1</sup>. Nor should they be given the same signification that we customarily ascribe to them, but one which becomes the divine nature<sup>2</sup>. Yet human nature has no more adequate way of describing divine things<sup>3</sup>, and Christ himself frequently conformed to this law of human limitations<sup>4</sup>. For instance, in Jn. 3, 35<sup>5</sup> Christ adduces τὸ ἀνθρώπινον as a παράδειγμα: a man gives to the son begotten of him all the characteristics of human nature; these are passed on undivided, and the fact of receiving them implies no disgrace on the part of the son; indeed the son's natural qualities throw light on the substance and activity of the father<sup>6</sup>. In Jn. 8, 28<sup>7</sup> Christ uses the expression ἐδίδαξε "in human fashion" to show that the Jews take umbrage at his claims in vain: nature teaches the newly born infant how to use his human voice, thus fashioning him to the likeness of his father<sup>8</sup>. Jn. 16, 14 similarly contains a παράδειγμα which is expressed in παχύτεραι φωναί: a being who proceeds naturally from another can be truly said to receive the latter's properties<sup>9</sup>.

In instances where Christ uses "mixed" discourse, confining himself neither to the divine nature nor to the human nature, but alluding rather to both "marvellously and in mixed fashion" (παραδόξως τε ἅμα καὶ κεκραμένως)<sup>10</sup>, the expressions describ-

<sup>1</sup> Pusey 1, 294, 23ff.

<sup>2</sup> Pusey 2, 258, 7ff. (= PG 74, 28 B).

<sup>3</sup> Pusey 2, 362, 26ff. (= PG 74, 136 A).

<sup>4</sup> Pusey 1, 266, 14ff. (= PG 73, 293 C).

<sup>5</sup> "The Father loves the Son, and has given all things into his hand" (Jn. 3, 35).

<sup>6</sup> Pusey 1, 255, 3ff. (= PG 73, 281 B).

<sup>7</sup> "So Jesus said, 'When you have lifted up the Son of man, then you will know that I am he and that I do nothing on my own authority, but speak thus as the Father taught (ἐδίδαξε) me'" (Jn. 8, 28).

<sup>8</sup> Pusey 2, 45, 8ff. (= PG 73, 841 ABC).

<sup>9</sup> Pusey 2, 635, 29ff. (= PG 74, 449 CD).

<sup>10</sup> Pusey 2, 466, 13ff. (= PG 74, 256 B).

ing his human activities belong to the literal sense. Jn. 5, 30 is a case in point<sup>1</sup>. The Jews, as guardians of the Mosaic Law, were scandalized at Christ's healing the paralytic on the Sabbath. Now Christ defends himself, pointing out that he obeys the Mosaic enactments in everything, and, unlike his critics (who transgress God's commands and impose their own will as law on others), he does nothing on his own. Furthermore, he judges as he hears, that is to say, he acts correctly, because as far as the Mosaic Law is concerned, the act of curing the paralytic on the Sabbath was not more reprehensible than circumcising the newly born on the Sabbath<sup>2</sup>. Of course in the last mentioned examples the literal sense needs a complement, which is furnished by the spiritual sense.

#### *D. Concluding remark*

Our examination of St. Cyril's usage shows that he consistently connects the literal signification of the New Testament with its objects, the nature of which is amply illustrated by the examples quoted above.

## II. THE OBJECTS OF THE SPIRITUAL SENSE OF THE NEW TESTAMENT

In St. Cyril's treatment of the spiritual sense of the New Testament we encounter the same interchange of exegetical expressions<sup>3</sup>

<sup>1</sup> "I can do nothing on my own authority; as I hear, I judge, and my judgment is just, because I seek not my own will but the will of him who sent me" (Jn. 5, 30).

<sup>2</sup> Pusey 1, 315, 18—357, 20 (= PG 73, 388 A—393 B).

<sup>3</sup> The following exegetical expressions are used by St. Cyril in connection with the spiritual sense of the New Testament: *ἡ ἐντελεστέρα* ... *γνώσις* (Pusey 1, 286, 26f. = PG 73, 316 C); *ἡ τῶν θεῶν μυστηρίων γνώσις* (Pusey 1, 194, 12f. = PG 73, 218 B); *γυμνότερα* ... *τοῦ μυστηρίου ἡ γνώσις* (Pusey 1, 218, 24f. = PG 73, 244 C); *ὕψηλοτέρα διάληψις* (Pusey 1, 268, 18f. = PG 73, 296 D); *ἐπαργεστάτη* ... *ἡ διάνοια* = *τὸ σύμπαν* ... *μυστήριον* (Pusey 1, 297, 24ff. = PG 73, 328 C); *ἡ βαθυτέρα ἔννοια* (PG 72, 664 A); *τῶν εἰρημένων τὸ βάθος* (PG 72, 917 C); *τὰ θεῖα θεωρήματα* (Pusey 1, 145, 23f. = PG 73, 167 A); *τὰ θεοπρεπὴ θεωρήματα* (Pusey 1, 71, 24ff. = PG 73, 84 D); *ἀήθης πραγμάτων θεωρία* (Pusey 1, 273, 23f. = PG 73, 301 C);

and formulae that directly describe objects<sup>1</sup>. The conclusion is inescapable: the spiritual sense, too, is chiefly defined by

*ἀναγκαιοτάτη* . . . *ἡ θεωρία* (Pusey 1, 112, 16f. = PG 73, 129 A); *πνευματικὴ θεωρία* (PG 72, 692 D); Pusey 1, 306, 1f. (= PG 73, 337 A); Pusey 1, 308, 11ff. (= PG 73, 340 Cff.); Pusey 2, 216, 6 (= PG 73, 1028 C); *λεπτοτέρων* . . . *θεωρημάτων ἡ κατάληψις* (Pusey 1, 159, 27ff. = PG 73, 182 D); *ὁ τοῦ καθ' ἡμᾶς μυστηρίου λόγος* (PG 72, 908 C); *βαθὺς γὰρ ὁ λόγος καὶ ὅλην ἡμῖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας παραθεῖς τὴν δήλωσιν* (Pusey 2, 568, 6ff. = PG 74, 372 C); *λόγος μυστικός* (Pusey 1, 417, 13 = PG 73, 456 C); *ἡ μυσταγωγία* (PG 72, 712 A); Pusey 3, 187, 26 (= PG 74, 789 C); Pusey 3, 189, 6 (= PG 74, 792 C); *νοήματα λεπτομεστέρα* (Pusey 1, 146, 23f. = PG 73, 168 C); *τοῖς εἰρημένοις ἐγκέκρυπται νοῦς* (PG 72, 693 A); *ἡ ὑψηλότερα . . . σύνεσις* (Pusey 1, 220, 3f. = PG 73, 246 A); *τὸ . . . ὑποδιλούμενον εἰς ὠφέλειαν πνευματικῇ* (Pusey 2, 216, 24f. = PG 73, 1028 D); *αἱ φωναὶ αἱ . . . θεοπρεπεῖς* (Pusey 3, 417, 1ff. = PG 74, 997 C).

<sup>1</sup> In St. Cyril's usage the following expressions directly envisage the objects of the spiritual sense: *τὰ ὑπὲρ αἰσθῆσιν* (Pusey 1, 221, 9 = PG 73, 246 D); *ἡ ἀλήθεια* (PG 72, 489 B; 501 A); Pusey 1, 292, 23 (= PG 73, 322 D); *τὸ ἀληθές* (PG 72, 917 A); *τὸ ἀληθέστερον* (Pusey 2, 219, 8f. = PG 73, 1032 A); *τὰ ἀναγκαῖα* (PG 72, 589 B; 652 A; 697 D); *τὰ ἀναγκαῖότατα* (Pusey 1, 245, 17f. = PG 73, 272 C); *τὰ ἀνωτέρω* (Pusey 1, 207, 15 = PG 73, 232 C); *τὰ ἀφανέστερα* (Pusey 2, 216, 10 = PG 73, 1028 C); *βάθι θεοῦ* (Pusey 3, 339, 8ff. = PG 74, 932 A); *ἡ ἀρετὸς δόξα καὶ θεοπρεπής* (Pusey 1, 73, 1ff. = PG 73, 85 C; see also PG 72, 492 A and Pusey 1, 156, 5 = PG 73, 178 C); *ἡ θεοπρεπὴς ἐνέργεια* (PG 72, 636 D); *τὰ ἀναγκαῖως ζητούμενα* (Pusey 1, 145, 26 = PG 73, 168 A); *τὸ θεῖκόν = τὸ θεοπρεπές* (Pusey 2, 694, 9f. = PG 74, 512 D); *τὰ θεοπρεπέστερα = τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς μυστήρια* (Pusey 1, 51, 18f. = PG 73, 61 BC); *τὰ περὶ θεοῦ = ὡς ἂν ἀρμόττοι θεῷ* (Pusey 1, 295, 3 = PG 73, 325 A); *τὸ μυστήριον* (PG 72, 497 A; 584 A; 649 A; 649 Df.; 653 C; 657 D; 660 A; Pusey 3, 344, 8f.); *τὰ νοητά = τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς* (Pusey 1, 159, 26f. = PG 73, 182 D); Pusey 1, 236, 19ff. (= PG 73, 264 A); *τὰ ὑπὲρ νοῦν* (PG 72, 577 A); Pusey 2, 362, 30f. (= PG 74, 136 A); *τὰ πνευματικά* (PG 72, 913 C); Pusey 1, 236, 23 (= PG 73, 264 B); *ἡ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑπεροχή* (Pusey 1, 156, 7 = PG 73, 178 C; see also PG 72, 672 C); *τὰ ὑπερκείμενα* (Pusey 1, 272, 14 = PG 73, 300 D); *τὰ τῇ θεῷ πρέποντα φύσει* (Pusey 1, 189, 12 = PG 73, 212 C).

St. Cyril uses the following adverbial expressions in connection with the spiritual sense: *ἀναγκαιῶς* (Pusey 1, 86, 26 = PG 73, 100 D); 93, 4 (= PG 73, 108 B); 94, 22 (= PG 73, 110 B); 126, 22 (= PG 73, 145 B); 152, 24 (= PG 73, 176 A); *δογματικώτερον* (Pusey 1, 293, 13 = PG 73, 324 A); *εὐαγγελικῶς* (Pusey 1, 284, 29 = PG 73, 313 C); *θεοπρεπῶς* (PG 72, 637 A; 648 A); *θεοπρεπέστερον* (Pusey 1, 247, 1 = PG 73, 274 B); 252, 12 (= PG 73, 278 D); *πνευματικῶς* (PG 72, 693 B); Pusey 3, 417, 28 (= PG 74, 1000 A); *χρησίμως* (Pusey 1, 96, 5 = PG 73, 112 A); 112, 16 (= PG 73, 129 A); 140, 19 (= PG 73, 162 B); 141, 5 (= PG 73, 162 C); 144, 8 (= PG 73, 166 A); 144, 24 (= PG 73, 166 C).

its objects<sup>1</sup>. These are "the divine dogmas" (τὰ θεῖα δόγματα) and "the mysteries" (τὰ μυστήρια)<sup>2</sup> such as those that concern the divine facets of Christ's Incarnation<sup>3</sup>, Passion, Death and Resurrection, the indwelling of the Holy spirit in the souls of the baptized<sup>4</sup> and the divine aspects of the Church<sup>5</sup>. The following examples taken from St. Cyril's *Commentaries on St. John, St. Luke and St. Paul* will illustrate these points.

*A. Examples from the "Commentary on St. John"*

Among the arguments refuting the heretics who regard the Only-Begotten as πρόσφατος and born ἐν ὑστέροις χρόνοις St. Cyril includes the following comment on the clause "In the beginning was the Word . . ." (Jn. 1, 1): "According to accurate and true reasoning there is no beginning of beginning; the reckoning of it recedes rather into what is long-extended and incomprehensive. And since its backward flight, having no terminus, reaches the limit of the ages, we must conclude that the Son was not made in time but was existing invisibly with the Father. For he 'was in the beginning'. But, if he 'was in the beginning', who can ignore the force of the expression 'was'? Can it be that this 'was' stays as at its terminus, seeing that it continues to run before the pursuing argument and leaps forward before the conception following it?"<sup>6</sup>

The Son is by nature Creator with the Father, since he is of the Father's essence. Cyril affirms very strongly that the Son cannot be regarded as a minister (ὑπουργός) to whom the Father has committed the power of creating. No. The clause "all things were made by him" (Jn. 1, 3) means that the Son

<sup>1</sup> Ἀπὸ τοῦ συμβαίνειν εἰωθότος εἰς θεωρίαν πνευματικὴν καθάπερ ἐξ ἱστορίας διαπλάττει τοῦ λόγου τὸ σχῆμα, καὶ μονονουχὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡπλωμένα, καὶ οὐδὲν ἔχοντα χαλεπὸν εἰς κατάληψιν, εἰκόνα ποιεῖται τῶν ἀφανεστέρων. (Pusey 2, 216, 7f. = PG 73, 1028 C).

<sup>2</sup> Pusey 1, 20, 10f. (= PG 73, 28 CD).

<sup>3</sup> PG 72, 640 BC.

<sup>4</sup> PG 72, 649 Df.

<sup>5</sup> Pusey 1, 207, 24ff. (= PG 73, 232 D). See also PG 72, 626 D.

<sup>6</sup> Pusey 1, 16, 4ff. (= PG 73, 25 A).

created all things in intimate collaboration with the Father "for all things are from the Father through the Son in the Holy Spirit". When we say that the Son collaborates with the Father in creating, we do not imply that, of himself, he is powerless to create anything, but that he is wholly in the Father by virtue "of unchangeableness of Essence, of this entire relationship and of the absence of any medium in his natural procession from him"<sup>1</sup>.

On the clause "*ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἥν*" (Jn. 1, 4) our author remarks as follows: the Son confers not only existence on creatures, but also holds them together when made through himself, in that he associates himself most intimately with them, becoming even life to them, and enabling each to continue to exist according to the limits of its nature<sup>2</sup>. He enlightens the rational part of creation in which "he engrafts the seed of wisdom" and "implants the root of understanding", causing it to participate in his own nature and sending "certain vapours of the unutterable brightness into the mind" in a way and manner known to himself alone<sup>3</sup>.

To those who receive him through faith the Son gives the power to be ranked among the "sons of God" (Jn. 1, 12). Through the Spirit they become partakers of him. They acquire his likeness, the *primaeval* image according to which they were created in the beginning. And they thus recover the pristine beauty which they had before the Fall. Their newly acquired dignity raises them above their own nature and like him they, too, are "sons of God", though not in precisely the same way as he is, but in imitation of him by grace<sup>4</sup>.

### *B. Examples from the "Commentary on St. Luke"*

Apropos of Luke 2, 21—24 St. Cyril notes: "Turtle-doves, therefore, and doves were offered, when he (= Christ) presented himself to the Lord so that the truth and the types might be

<sup>1</sup> Pusey 1, 67, 30 ff. (= PG 73, 80 CD).

<sup>2</sup> Pusey 1, 74, 5 ff. (= PG 73, 86 D—88 A).

<sup>3</sup> Pusey 1, 111, 7 ff. (= PG 73, 128 B).

<sup>4</sup> Pusey 1, 133, 7 ff. (= PG 73, 154 AB).

seen meeting together simultaneously. Christ, too, offered himself as a savoury and sweet odour that he might present us to God through and in himself, thus doing away with the enmity caused by Adam's transgression". Our author has previously explained that the dove is a mild and gentle bird, whereas of birds the turtle-dove is the one most fond of chirping. It was such that Christ the Saviour showed himself to us. For he was perfectly gentle to us and like a turtle-dove he soothed the whole world (especially his own vineyard) with the divine message of the Gospel (*τὸ θεῖόν τε καὶ εὐαγγελικὸν κήρυγμα*)<sup>1</sup>.

In addition to its literal signification the petition for "daily bread", which is found in the Our Father (Lk. 11, 3), conceals the following meaning: the fact that Christ commands his disciples to ask for "the food of a day" shows that he does not allow them to possess anything but rather that he exacts saint-like poverty of them<sup>2</sup>.

Cyril tells us that when Christ said "But I will not eat of this passover until it is fulfilled in the kingdom of God" (Lk. 22, 16), he uttered a "profound and mysterious truth" whose meaning, however, he himself reveals. For Christ is wont to give the name of the "kingdom of heaven" to the purification which is accomplished by baptism, to the indwelling of the Holy Spirit and to the efficacy of "worship in spirit"<sup>3</sup>.

Into the incident of the man carrying a pitcher of water described in Lk. 22, 7—16 our author reads the following "mystical" meaning: "Whither the waters of holy baptism enter, there Christ dwells... For they free us from all impurity and they remove all stain of sin from us in order that we may become a holy temple of God and sharers of his divine nature by participation of the Holy Spirit"<sup>4</sup>.

Many years ago the German scholar Rücker remarked that St. Cyril indulges in "allegorizing" explanations to a far less extent in his *Commentary on St. Luke*, than in his *Commentaries*

<sup>1</sup> PG 72, 497 A; 501 AB.

<sup>2</sup> PG 72, 693 A.

<sup>3</sup> PG 72, 905 B.

<sup>4</sup> PG 72, 904 D.

on the *Old Testament* and the *Gospel of St. John*<sup>1</sup>. Yet the manner in which he explains Christ's miracles and discourses shows that even in his *Commentary on St. Luke*, St. Cyril continues to exemplify a well-known trait of the Alexandrian School, namely, a constant preoccupation with the divinity rather than the humanity when treating of the dual nature of Christ.

### 1. Examples of St. Cyril's treatment of some of the miracles recorded by St. Luke

#### a) Lk. 8, 22—25: The stilling of the tempest

In the Syriac version of the homily dealing with the miracle of the stilling of the tempest St. Cyril remarks: "The event was arranged to be good and profitable so that the power of his divine sovereignty should be more manifest"<sup>2</sup>.

St. Cyril depicts the apostles as being aware of "Christ's mystery" throughout the episode: "God was in visible form like us: the Lord of all wore the likeness of a slave . . . And as the disciples knew this, they wonder at the glory of the godhead; and as they recognize it present in Christ and yet see that he was like us, and visible in the flesh, they ask 'Who is this?' instead of 'How great he is and of what nature!' And with what great might, and authority and majesty he commands even the waters and the wind and they obey him"<sup>3</sup>.

#### b) Lk. 8, 26—36: The demoniac of the land of the Gerasenes

St. Cyril dwells on the circumstances of the miracle performed in the country of the Gerasenes which manifest his divine power (ἡ ἀκαταγώνιστος ἰσχὺς)<sup>4</sup>: (1) The question which the demoniacal herd put to Christ is in itself an admission that Christ is God<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> A. Rücker, *Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Breslau 1911, p. 77.

<sup>2</sup> R. Payne Smith, *A Commentary upon the Gospel according to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria*, vol. I, Oxford 1859, p. 175. See also p. 176.

<sup>3</sup> Ibid., p. 178.

<sup>4</sup> PG 72, 633 D.

<sup>5</sup> Payne Smith, *op. cit.* I, p. 181.

(2) St. Cyril emphasizes that Christ's attitude to the demons shows his authority<sup>1</sup>. (3) The question "What is your name?" which Christ addresses to the demons "is for the play of salvation's sake . . . that we may learn that a great multitude of devils shared the soul of a single man, producing in him an impure madness"<sup>2</sup>.

c) Lk. 8, 41-42, 49-56: The raising to life of Jairus's daughter

According to St. Cyril, Jairus's request implies that he recognized that Christ was God. Furthermore he worshipped him as God<sup>3</sup>. Since St. Cyril regards Jairus as a representative of those Jews who stoned Our Lord for blasphemy, he thinks that Jairus is guilty of inconsistency in the present circumstances<sup>4</sup>.

With regard to Christ's purpose in accompanying Jairus to his home Cyril remarks: "He accompanied Jairus to stop the tongues of would-be faultfinders, who would certainly have regarded his refusal as equivalent to an avowal that he was not able to work the miracle asked by Jairus"<sup>5</sup>. "The fulfillment of the promise was intended to prove that the unbelief of the Jews was inexcusable and that this miracle, too, should be for their condemnation"<sup>6</sup>. Further on Cyril notes: "And by this miracle, too, the Saviour went to implant in the dwellers upon earth the sure hope of the resurrection of the dead"<sup>7</sup>.

Ever intent on giving prominence to Christ's divinity, St. Cyril explains as follows the meaning of Christ's comment on the statement of the messenger to the effect that Jairus's daughter had died: "What then was Christ's reply seeing that he possesses universal sovereignty; that he is the Lord of life and death; and by the all-powerful decision of his will achieved whatever he desires? . . . To aid him [Jairus], therefore, he

<sup>1</sup> Ibid., p. 182.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 184—185.

<sup>3</sup> Ibid., p. 187.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 187—188.

<sup>5</sup> Ibid., p. 190.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

gives him a kind and saving word, fit to sustain him in his despondent state, and cause him to have an unwavering faith, saying 'Fear not; only believe, and she shall live' "<sup>1</sup>.

When telling the official mourners "She is not dead but rather sleeps" Christ showed "great skill and adroitness". For the laughter with which they greeted his statement proved that the girl was really dead. "For probably some of that class who always resist the divine glory would reject the divine miracle and say that the maiden was not yet dead; and that, though she was cured of sickness, there was really nothing extraordinary in the miracle. Accordingly, with a view to ensuring that many should recognize that she was really dead, he said that she was rather sleeping..."<sup>2</sup>.

Finally St. Cyril stresses that the manner in which the miracle was accomplished was worthy of God: "For taking her by the hand, he said, 'Maiden arise'. And she arose immediately. O the power of the word and the might of commands that nothing can resist! O the life-producing touch of the hand that abolishes death and corruption!"<sup>3</sup>

## 2. Examples of St. Cyril's treatment of some of Christ's discourses recorded by St. Luke

### a) Lk. 10, 1—3: The mission of the seventy-two disciples

The episode of the mission of the seventy-two throws Christ's divinity into relief: "But take notice of this: that while he said 'Pray you the Lord of the harvest to send forth labourers into his harvest', he did it himself. And yet who is the Lord of the harvest (that is, of the earth's inhabitants) save him who by nature and truly is God? ... But since it is the prerogative of the Supreme God alone to send forth labourers how did Christ come to appoint them? Is he not, therefore, the Lord of the harvest and is not God, the Father, the Lord of all by him and with him? All things therefore are his, and there is

<sup>1</sup> Ibid., p. 195.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 195—196.

<sup>3</sup> Ibid., p. 196.

nothing at all belonging to the Father which is not the Son's also . . . And the glory of godhead belongs to him (not as a thing conferred on and given him by another but rather he subsists in honours which are his by nature as he also does who begot him). . . ."<sup>1</sup>

b) Lk. 10, 17—22: Reasons why the disciples should rejoice

Cyril says that in this discourse Christ implies that the apostles should have known that his words do not mean "being a man I affirm myself that I am God", but rather "being God by nature I have assumed the form of a slave and appear on earth as a man like you". Cyril contends that the proof of this is contained in the statement: "Behold I have given you the power to tread on serpents and scorpions". To bestow on others the power of treading on the enemy, Cyril argues, is something that transcends the natural capacity of men. "Rather was it a deed befitting God alone, who is supreme over all and who enjoys unsurpassed honours"<sup>2</sup>.

c) Lk. 10, 22: The Father and the Son

Cyril regards this saying as an instance of how Christ ("who was and still is the Lord of heaven and earth and sits with the Father on his throne and equally shares his government over all") uses expressions befitting the lowly state that he assumed on becoming incarnate<sup>3</sup>. Actually the statement "Every thing was delivered to me by my Father" (Lk. 10, 22) refers to the preaching of the Gospel to the world, which Christ undertook in deference to the will of his Father<sup>4</sup>. Cyril is quite aware that there are heretics who distort this statement into an avowal of Christ's own inferiority to his Father. Of many arguments, that he has at hand to refute this heresy, Cyril chooses the following: "For having said, 'Every thing has been delivered to me by my Father', thereby showing due deference to the mystery of the Incarnation and using at the same time

<sup>1</sup> Ibid., pp. 275—276.

<sup>2</sup> Ibid., p. 294.

<sup>3</sup> PG 72, 672 C.

<sup>4</sup> Payne Smith, op. cit. I, p. 303.

expressions befitting his manhood, Christ immediately reverts, as I said, to his own glory and supremacy, and shows that in no way whatever is he inferior to his Father. For what are the words which he spoke next? 'No one knows who the Son is save the Father or who the Father is save the Son and that one to whom the Son will reveal the Father' ”<sup>1</sup>.

### *C. Examples from the Commentaries on the Pauline epistles*

For St. Cyril Paul is the *μυσταγωγός* par excellence<sup>2</sup>. We are not surprised that *μυσταγωγίαι* or spiritual significations abound in his epistles.

Our author tells us that in 2 Cor. 4, 4<sup>3</sup> Paul “theologizes” (*θεολογεῖ*) and describes the mystery of the Incarnation. Paul here calls the preaching of the apostles “an illumination of the gospel of the glory of Christ”. Though Christ, God’s natural son, is the giver of the Holy Spirit, he was anointed with the oil of joy by God the Father. He is most correctly styled Christ, in that he assumed our species and appeared as man on this earth. Nor does the faith of the apostles envisage a mere man like one of us. No. They preach the Word of God who appeared in human form, and, who, though he is the Only-Begotten, is as the first-born among many brethren. Substantially and naturally he is the image of the Father. Even before the Incarnation the Logos, as God, was the impress and natural image of his Begetter. And when he became like one of us the Father’s image continued to inhere in him, though human nature existed in him because of the *οὐκονομία*. Hence he must be regarded as one with his own flesh. Furthermore he is the image of the Father because, being God, he is generated from the Father according to nature<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> PG 72, 672 C; Payne Smith, op. cit. I, p. 303.

<sup>2</sup> Pusey 3, 353, 27 (= PG 74, 944 A); 355, 13 (= PG 74, 944 D). See also Pusey 3, 203, 21 (= PG 74, 809 A); 238, 4 (= PG 74, 845 A); 357, 2 ff. (= PG 74, 945 D).

<sup>3</sup> “In their case the god of this world has blinded the minds of the unbelievers, to keep them from seeing the light of the gospel of the glory of Christ who is the likeness of God” (2 Cor. 4, 4).

<sup>4</sup> Pusey 3, 341, 8 ff. (= PG 74, 931 D ff.).

Another example: In 2 Cor. 5, 1<sup>1</sup>, speaking of the "terrestrial house of the tabernacles" Paul alludes *περιφραστικῶς* to the body which dissolves at death, but will don the robe of incorruption at the resurrection<sup>2</sup>.

Yet another example: Commenting on the expression *Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* of Heb. 13, 8 St. Cyril remarks that, of the expressions used of Christ, some are *θεοπρορετίς*, such as "I in the Father and the Father in me" (Jn. 15, 10). Others are *ἀνθρωποπρορετίς*, such as "Now you are seeking to kill me, a man who has told you the truth" (Jn. 8, 40). Others again are *μέσαι*, such as the words from Hebrews just quoted. By means of them the inspired writer of Hebrews wishes to convey the idea that the Logos, who has the same nature as his unchangeable Father, underwent no change on becoming man<sup>3</sup>. The Christ-Logos divides time into three periods: the expression *χθὲς* refers to the past (by it the Logos declares that he existed before his own birth according to the flesh); the term *σήμερον* envisages the present; and the expression *εἰς αἰῶνας* concerns the future<sup>4</sup>. Yet Christ is one and undivided<sup>5</sup>. And he who is designated as *ὁ χθὲς καὶ σήμερον* is the same as him who says "Before Abraham was I am" (Jn. 8, 58). That is so because a true union ensured that the Logos, on becoming man, retained his divine nature and remained as he always was, namely, the non-beginning in time<sup>6</sup>.

#### D. Conclusion

The preceding examples show quite clearly that St. Cyril regards the Incarnation as a kind of incident or episode in the life of the Logos. Even when passing from the dazzling splendours of the Only-Begotten to the human activities of Christ

<sup>1</sup> „For we know that if the earthly tent we live in is destroyed, we have a building from God, a house not made with hands, eternal in the heavens" (2 Cor. 5, 1).

<sup>2</sup> Pusey 3, 344, 1ff. (= PG 74, 940 B).

<sup>3</sup> Pusey 3, 417, 1ff. (= PG 74, 997 C).

<sup>4</sup> PG 76, 136 B.

<sup>5</sup> Pusey 3, 417, 1ff. (= PG 74, 997 C).

<sup>6</sup> PG 76, 136 B.

our author really never changes the direct object of his speculations. His constant anxiety is to maintain the absolute unity and total identity of the Logos with himself both before and after the Incarnation. It is to the one selfsame Logos that he ascribes everything which the Scriptures tell us about Christ's being and activities. As a result of the Incarnation, the Logos is God and man at one and the same time: at times he acts as man (ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς καὶ ἀνθρωπίνως), at other times he acts as God (ὡς θεὸς μετ' ἐξουσίας τῆς θεοπρεποῦς). One and the same Logos, equal and consubstantial to the Father, utters human and divine words (αἱ ἀνθρώπιναι καὶ θεϊκαὶ φωναί)<sup>1</sup>. Though St. Cyril's Christology constantly stresses Christ's unity, it takes cognizance of duality as well. But it is a duality which affects only what Scholastic Theology styles the *termini* of the activity of the Incarnate Word; it is found exclusively in the dual character, divine and human, of his works and attributes. Christ is one. And his activity unique, because his personality is one and divine<sup>2</sup>. What is predicated of him in the New Testament, or what he says or does, must be attributed to him either in his capacity as God or in his capacity as man<sup>3</sup>. Now, as regards Christ's works and words, it is the former sphere which furnishes the objects of the spiritual sense of the New Testament, whereas the objects of its literal sense belong to the latter.

<sup>1</sup> J. Lebon, *Le monophysisme séverien*, Louvain 1909, pp. 467—468. Mgr. Lebon refers us to PG 77, 232 C and PG 76, 340 AB.

<sup>2</sup> Διττὴν γὰρ ἡμῖν πανταχὴ τοῦ ὁλοῦ προσώπου διεσώσατο τὴν παράστασιν, καὶ τὸ θεῖον ἐν ἐαντῷ διαπρέπον ἀξίωμα δευνός, καὶ τὸ πρέπον τῇ ἀνθρωπότητι μέτρον οὐκ ἀπόβλητον ποιησάμενος διὰ τὴν οἰκονομίαν (Pusey 2, 704, 24 ff. = PG 74, 524 D); Ἀναπλέκει πάλιν τῷ θεοπρεπεῖ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ μέμικται πως ὁ λόγος, ἐπ' ἄμφω βλέπων, οὔτε λαν ἐξαίρων εἰς ὁλόκληρον ἐξουσίαν τε καὶ δόξαν τὴν θεοπρεπῆ τὸ τοῦ λέγοντος πρόσωπον, οὔτε μὴν εἰσάπαν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐνίσταειν εἶναι, ἀλλ' ἐν τι τὸ ἐξ ἁμφοῖν ἀνακεραυνός, οὐδενὸς τῶν εἰρημέκων ἀπηλλαγμένον. (Pusey 2, 671, 9 ff. = PG 74, 488 D). See also Pusey 2, 694, 7 ff. (= PG 74, 512 D ff.).

<sup>3</sup> J. Lebon, loc. cit.

## Saint Augustin et les Libri Regnorum

A. M. la BONNARDIÈRE, Paris

Nous voudrions d'abord bien délimiter le sujet que nous avons voulu traiter. Il ne s'agit pas d'exposer l'exégèse des *Libri Regnorum*<sup>1</sup> par saint Augustin ni les conclusions d'ordre théologique qu'il en tire, bien que ces deux aspects de la question soient à être envisagés en leur lieu.

Notre tout premier but est d'essayer de déterminer pourquoi, comment et en quelles circonstances précises saint Augustin a manifesté son intérêt pour les Livres des Règnes. C'est donc ici une contribution d'ordre historique que nous désirons apporter à l'étude de la réflexion de saint Augustin sur l'Écriture Sainte.

Cet essai peut, croyons-nous, donner une assez bonne idée de la manière, ou plutôt des manières par lesquelles saint Augustin a été conduit à aborder l'Ancien Testament. Aucune systématisation, aucun plan de travail fixé à l'avance, aucune décision personnelle d'étudier pour eux-mêmes les Livres des Rois ni d'en donner un traité exégétique<sup>2</sup>. En revanche, nous saisissons sur le vif, à travers les commentaires brefs et dispersés que saint Augustin a consacrés aux Livres des Règnes, l'activité pastorale de l'évêque, sans cesse aux aguets des problèmes de l'heure et attentif à la conjoncture présente, qu'elle soit de liturgie, de catéchèse, de polémique, de correspondance amicale ou de technique philologique. Il ne faudrait point croire que ce souci d'attention au présent ait conduit saint Augustin à une exégèse à tel point atomique et dispersée qu'on ne puisse qu'enregistrer ses références le plus fidèlement possible,

<sup>1</sup> Nous adoptons la terminologie de saint Augustin : les *Libri Regnorum* englobent les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois.

<sup>2</sup> Exception faite pour le livre 17 du *de Civitate Dei*.

selon l'ordre chronologique, sans en tirer aucune loi directrice. Bien au contraire: une analyse méthodique nous permet de constater: d'abord, que l'évêque d'Hippone a commenté les Livres des Rois en certaines circonstances très précises, en dehors desquelles ces livres bibliques ne trouvent aucune utilisation dans son œuvre; — ensuite, que les thèmes des Livres des Rois qui ont retenu l'attention de saint Augustin, peuvent être suivis et repérés à travers son œuvre, avec une continuité et une permanence très remarquables; — enfin que cette interprétation des Livres des Rois gagnerait beaucoup à être remise dans le courant général de l'exégèse patristique.

Le programme ainsi énoncé dépasse les limites d'une communication<sup>1</sup>. Nous nous bornerons ici à esquisser les lignes maîtresses de l'histoire de la réflexion augustinienne sur les Livres des Rois.

Saint Augustin appelle Livres des Règnes (*Libri Regnorum*) l'ensemble des quatre livres bibliques dont les deux premiers sont dits de Samuel et les deux derniers proprement des Rois. Il y a donc pour saint Augustin (c'est à dire pour les versions latines des Septante dont il s'inspire) quatre Livres des Règnes, qui couvrent la période allant de la vocation de Samuel à la déportation de Babylone.

L'œuvre augustinienne renferme environ 480 citations des *Libri Regnorum*, à peu près un peu plus d'un centième de toutes les citations scripturaires de saint Augustin. Encore faut-il distinguer soigneusement les citations explicites et les allusions: il est très fréquent que saint Augustin résume ou évoque une page des Livres des Règnes sans en citer aucun verset.

Les références augustinienes aux Livres des Règnes appartiennent à sept contextes différents:

1° Réponses aux consultations d'amis proches ou lointains.

2° «Questions disputées» entre les catholiques et les différents milieux non catholiques qui mettaient en cause certains versets des Livres des Règnes.

---

<sup>1</sup> La répertoire des références augustinienes aux *Libri Regnorum* doit paraître dans la Revue des Etudes Augustiniennes au tome 2<sup>d</sup> du *Memorial Bardy*, 1956.

3° Appel aux Livres des Règles pour l'explicitation d'un certain nombre de versets du Psautier, en particulier des Titres des Psaumes.

4° Exégèse des Livres des Règles, en tant que livres prophétiques dans le livre 17 de la Cité de Dieu.

5° Exégèse érudite, voire philologique, de quelques versets des Rois dans les *Quaestiones in Heptateuchum*, écrites parallèlement à la Cité de Dieu.

6° Péricopes liturgiques extraites des Livres des Règles.

7° Usage très rare de quelques épisodes des Livres des Règles, en tant que leçons de morale pratique.

S'il nous est impossible ici de reprendre dans toute son ampleur l'étude de chacune de ces sept catégories de références, nous pouvons du moins les replacer dans l'ensemble de l'œuvre augustinienne et montrer leurs attaches avec les problématiques dont elle sont des éléments.

## I. Réponses aux consultations d'amis

1° — En 396, Simplicianus de Milan interroge Augustin sur le sens littéral de six passages des Livres des Rois. Les *Retractationes* (II, I, 2) exposent ainsi ces questions: *Harum prima est de eo quod scriptum est „Et insiliit Spiritus Domini in Saül“* (I Reg. 10, 10) *cum alibi dicatur „Et spiritus Domini malus in Saül“*, (I Reg. 16, 14) . . . *Secunda questio est quomodo dictum sit „Paenitet me quod constituerim regem Saül“* (I Reg. 15, II). *Tertia utrum spiritus immundus qui erat in pythoussa, potuerit agere ut Samuel a Saül videretur et loqueretur cum eo?* (I Reg. 28, 7—19). *Quarta, de eo quod scriptum est: „Intravit rex David et sedit ante Dominum“* (II Reg. 7, 18). *Quinta, de eo quod dixit Elias: „Domine, testis hujus viduae cum qua ego inhabito apud ipsam, tu male fecisti occidere filium ejus“* (III Reg. 17, 20). Dans les *Rétractations*, saint Augustin ne parle pas de la sixième question de Simplicien, portant sur l'esprit de mensonge qui trompa Achab (III Reg. 22, 20—23) et dont la solution termine le second livre de la réponse à Simplicien (*ad Simplicianum II*) consacré tout entier aux Livres des Règles.

2° — En 414 ou 415, Evode d'Uzale (Epist. 158, 6) interroge saint Augustin sur la pythonisse d'Endor (I Reg. 28, 14).

3° — Nous savons par le *De Anima et ejus origine* (2, 12, 17; — 3, 5, 7; — 4, 19, 29) qu'en 419—420 Vincent Victor comprenait mal les versets des Règnes concernant la mauvaise miséricorde de Saül (I Reg. 15, 19); la signification du souffle d'Elisée (IV Reg. 4, 34—35); le cas de la prophétesse d'Endor.

4° — En 422, Augustin répond aux huit questions du tribun Dulcitius, parmi lesquelles deux concernaient les Livres des Règnes: l'une sur la pythonisse d'Endor; l'autre sur le verset « J'ai choisi David selon mon cœur » (III Reg. 8, 16).

## II. Questions disputées

A. — Avec les Manichéens. — Les discussions sur les Livres des Règnes se rattachent à la polémique manichéenne contre les Prophètes: le *Contra Faustum* (liv. 12, 13, 22, 32) et le *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, l'un en 397—398, l'autre en 419, nous renseignent sur les deux motifs de condamnation des Prophètes par les Manichéens: ils leur reprochaient de n'avoir rien annoncé concernant le Christ et d'avoir mené une vie immorale. En ce qui regarde la partie de l'histoire du peuple juif racontée par les Livres des Règnes, les faits incriminés se ramènent à trois séries: David se voyait reprocher le trop grand nombre de ses femmes (II Reg. 5, 13), son adultère (II Reg. 11, 4), la mort d'Urie (II Reg. 11, 25); — Salomon, ses nombreuses femmes idolâtres (cf. *Contra Faustum* 22, 5); — la cruauté du *Dieu des Juifs* était dénoncée dans l'affaire du dénombrement de David (II Reg. 24, 2), dans la terrible punition des enfants qui s'étaient moqués d'Elisée (IV Reg. 2, 23—24), dans la mort des fils d'Héli (I Reg. 2, 14)<sup>1</sup>.

La réponse d'Augustin tient en trois arguments: la constatation des péchés par l'Écriture n'est pas une approbation; les faits incriminés doivent être remis dans leur contexte pour

<sup>1</sup> Cf. Alfarc, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, p. 177, n. 4: témoignage de Titus de Bostra sur les accusations manichéennes contre Elie et Elisée.

être valablement jugés; enfin tout l'Ancien Testament a valeur de Prophétie.

B. — Avec les Donatistes. — Deux catégories de versets sont à considérer: ceux que mettaient en cause les Donatistes, ceux qu'Augustin leur rétorquaient comme arguments polémiques:

#### 1° — Versets donatistes:

I Reg. 2, 25: *Si peccaverit populus, orabit pro eo sacerdos; si autem sacerdos peccaverit, quis orabit pro eo?* (*Contra litt. Pet. 2*, 105 [240]; *En. in Ps. 36*, s. 2, 20).

I Reg. 2, 30: *Eos qui me clarificant, clarificabo; et qui me spernit, spernetur* (*Contra Epist. Parm. 2*, 19 [38]).

III Reg. 2 (11—13), 12 (20) (annonce à Salomon de la division du royaume; Juda a seulement deux tribus): Les Donatistes voyaient dans ce texte la justification de leur schisme, puisque, disaient ils, la vérité est du côté du petit nombre (*De Unitate Ecclesiae* 13, 33).

III Reg. 13: Le cas du prophète, envoyé à Samarie pour réprimander Jéroboam, avec interdiction de manger ni de boire dans le pays, prouve, au dire des Donatistes, qu'il ne faut pas frayer avec les pécheurs (cf. la Lettre des Donatistes, le troisième jour de la Conférence de 411, et la réponse d'Augustin dans l'*ad Don. post Coll.* 20, 29).

III Reg. 19, 3 et 21: fuite d'Elie et d'Elisée au désert (mêmes références que pour le verset précédent).

III Reg. 21, 5, 7, 13: fautes de Jézabel et d'Achab, argument donné par Pétilien dans son procès des Rois bibliques (*Contra litt. Pet. 2*, 92 [202]).

#### 2° — Arguments augustinien:

a) Les *sacramenta* peuvent continuer d'exister chez les pécheurs et chez les hérétiques (contre la „rebaptisation“ donatiste): en effet, l'Arche du Testament, même aux mains de ses ennemis (I Reg. 4, 11), n'a rien perdu de sa première sanctification

(*Contra Gaud.* 2, 10 [11]). — Saül a bénéficié du don de prophétie après son péché (I Reg. 10, 10 et 16, 14), ce qui signifie que la prophétie peut demeurer indépendante de la charité (*ad Simp.* 2, q. 1, 10; *de Bapt.* 3, 16 [21]; 1, 9 [12]). — David ne se départit jamais de son respect pour Saül, le «oint» de Yahvé: l'onction reçue demeure après la réprobation (*Epist.* 87, 9; *ad Simpl.* 11, q. 1, 4).

b) La présence des pécheurs et des hommes iniques ne porte aucun préjudice aux saints avec lesquels ils vivent: en effet, Samuel offre le sacrifice devant Saül, après le péché de ce dernier (I Reg. 15) et il n'en est pas souillé (*post Coll. ad Don.* 20, 29). Les iniquités du royaume d'Israël n'ont en rien blessé les 7000 qui n'ont pas plié le genou devant Baal et que loue le Seigneur en face d'Elie qui se décourage (III Reg. 19, 18) (cf. *Ps. cont. partem Don.*; *de Unit. Eccl.* 13, 33; *Cont. Cresc.* 4, 45 (54); *post Coll. ad Donat.* 20, 29 *de Civ. Dei* 17, 22. Les saints comme Samuel et David ont toléré auprès d'eux les pécheurs (*Epist.* 43).

c) La condition normale, ici-bas, c'est le mélange des bons et des méchants; la maison de David n'échappe pas à la règle (II Reg. 13, 14; 15, 12) cf. *Epist.* 78, 8.

d) Défense des Rois et des mesures qu'ils prennent pour punir les coupables: David trouve un refuge chez un roi étranger (I Reg. 27); Elie court devant le char d'un roi (III Reg. 18, 44); Elisée offre à la femme d'implorer pour elle la faveur du roi (IV Reg. 4, 13); Josias et Ezechias ont servi Dieu (IV Reg. 18, 4, IV Reg. 23, 4—20); Elie a puni les faux prophètes (III Reg. 18); cf. *Contra litt. Pet.* 2, 19 (43); 2, 92 (204); *Epist.* 185, 5 (19).

e) Mystère de l'expansion de l'Eglise, préfigurée par le don des langues (II Reg. 12, 12) cf. *Contra litt. Pet.* 2, 32 (74) et *En. in Ps.* 18, s. 2, 6.

f) Les hérétiques possèdent l'Esprit Saint pour leur perte, non pour leur salut, à la manière de Saül possédé par l'esprit de Dieu (*de Baptismo* 3, 16 [21] et 5, 24 [34]).

g) Le souci de l'unité doit être gardé avant tout: l'unité du Royaume console David de la mort d'Absalon (*Contra*

*Gaud.* I, 22, [25]; *Epist.* 185, 8 [32]; *Epist.* 204, 2). Saint Cyprien s'est inspiré du jugement de Salomon (*de Bapt.* 6, 25 [48]).

h) Condamnation des suicides donatistes : punition du meurtrier de Saül, bien que celui-ci ait demandé de l'achever (*Epist.* 204, 5). Condamnation de la soi-disant vertu de Razias (II Reg. 2 et III Reg. 2, mis en parallèle avec II Macch. 14, 41) bien inférieur à David et Salomon, malgré leurs péchés. C'est la cause qui fait le martyr : sont martyrs les victimes de Jézabel, non celles d'Elie (III Reg. 18, 4 et 18, 40) : *Epist.* 93, 6.

C.-Avec les Païens. — Par le Comte Marcellinus et par Volusien (correspondance de l'hiver 411—412), saint Augustin eut connaissance des pages des Livres des Règnes alléguées par les païens (objections de Porphyre) : contre les miracles du Christ, ils mettaient en avant les prodiges réalisés avant lui : déjà, Elie et Elisée avaient ressuscité des morts : III Reg. 17, 22—24; IV Reg. 4, 29—35; IV Reg. 13, 21 (le fils de la veuve de Sarepta; le fils de la Shunamite; l'homme qui a touché les ossements d'Elisée). La discussion, apparue dans l'*Epist.* 137 à Volusien, à la fin de 411, affleure dans les *En. in Ps.* 90, I; — 129, 9 et dans l'*In Jo. Ev. Tr.* 91, 2. Il s'agit chaque fois d'établir la valeur suréminente des miracles du Christ par rapport à ceux de ses prédécesseurs.

D.-Avec les Pélagiens. — La présence des Livres des Règnes dans l'immense controverse antipélagienne pourrait passer inaperçue : 35 citations environ, en comptant celles déjà mentionnées dans le *de Anima et ejus Origine* (réponses à Vincent Victor). Leur intérêt est surtout dans leur nouveauté : 19 environ ne se trouvent dans aucune autre des œuvres de saint Augustin ; 11 ne sont citées qu'une seule fois ; c'est assez dire leur caractère accidentel, et du même coup le peu de place qu'elles avaient dans la pensée habituelle d'Augustin ; elles ne sont d'ailleurs utilisées qu'en tant qu'arguments de discussion. Les thèmes mêmes, repris des œuvres antérieures, une fois plongés dans le bain anti-pélagien, changent de reflet : III Reg. 19, 18 : l'allusion aux 7000 hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal est citée désormais à travers Rom. II, 2—5 et dans

un contexte sur la Grâce (*de Civ. Dei* 17, 22; *Sermon* 100; *de Dono Pers.* 18, 47).

I Reg. 16, 14: le mauvais esprit de Dieu en Saül devient la preuve que le péché est peine du péché. (*Contra Jul.* 5, 3, 8.)

II Reg. 12, 13; le thème du repentir de David n'est évoqué que pour montrer le maintien du châtement: ainsi en va-t-il de la mort (*de Pecc. mer. et Rom.* 2, 34, 56).

I Reg. 24, 7 et 26, 9: David épargne Saül: du fait que le pouvoir est donné, la nécessité ne s'impose pas par elle-même (*de Spiritu et Littera* 31, 54).

III Reg. 19, 8 et IV Reg. 2, 2: Elie et Enoch ne doivent sans doute pas manger présentement.

Les thèmes plus spécifiquement antipélagiens sont au nombre de quatre; ils constituent quatre petits dossiers:

1° — contre Pélage, appel à III Reg. 8, 46: universalisme de la condition pécheresse (*de Spiritu et litt.* 36, 65; *Epist.* 167, 4. *De Natura et Gratia* 7, 8)<sup>1</sup>.

2° — Escarmouches avec Julien d'Eclane:

La première a pour objet le problème du transfert de la responsabilité peccamineuse des parents sur les fils; en un premier temps, Augustin oppose à Julien le dénombrement de David et la peine subie par les autres; Roboam puni de la faute de Salomon; le châtement porté par le fils d'Achab (*Contra Jul.* 6, 10, 28 et 25, 82). En un second temps (*Opus imp. cont. Jul.* 30, 52, 57), sur une objection de Julien relative à Amasias épargnant les fils des meurtriers de son père (IV Reg. 14, 5—6), Augustin reprend les exemples allégués dans le *Contra Jul.* à l'exception du premier<sup>2</sup>.

La seconde escarmouche concerne le péché, peine du péché: Augustin reprend deux thèmes familiers: le démon de Saül (*Contra Jul.* 5, 3, 8) et l'esprit de mensonge d'Achab (*Op. imp. contra Jul.* 4, 34).

<sup>1</sup> Sur III Reg. 8, 46, cf. notre article Les commentaires simultanés de Mat. 6, 12 et de I Jo. I, 8, dans R. des Et. Aug. 1955 vol. I, 2. p. 137, Note 20.

<sup>2</sup> L'affaire du dénombrement de David appartient déjà à la controverse manichéenne.

La troisième se rattache à la grande controverse loi-grâce : empruntant cette fois son argumentation à une péricope qui devait être liturgique, saint Augustin compare la loi et la grâce au bâton et à la personne d'Elisée (IV Reg. 4, 29, 35) : le même exposé se retrouve successivement dans le *Sermon* 26, 10 (18 octobre 418), le *Sermon* 136, 6 (418—420), le *Cont. duas Epist. Pel.* 4, 5, 11 (419), l'*En. in Ps.* 70, S. I, 19 (v. ; 418).

3° — Correspondance avec les moines d'Hadrumète : dans le *de Gratia et Libero arbitrio*, Augustin reprend une argumentation du *Contra Julianum* (5, 3—4). Il montre que les volontés des hommes sont dans la puissance de Dieu et il donne en exemples : l'homme qui a maudit David, Achitophel, Roboam, Amasias (II Reg. 16, 10; 17, 14; III Reg. 12, 15; IV Reg. 14, 9). Dans le *de Correp. et Gratia* 14, 15, Augustin cite les vaillants qui accompagnent Saül et dont Dieu avait touché le cœur (I Reg. 10, 25—27).

4° — Ce dernier texte devient à son tour un objet de discussion entre Hilaire de Marseille et Augustin (*Epist.* 226, 7 et *De Praed. sanct.* 20, 42), en 428—429.

### III. Les Psaumes commentés à l'aide des Libri Regnorum

Les deux premières catégories de citations scripturaires tirées des Livres des Règles ont été, nous l'avons vu, imposées à saint Augustin par des circonstances extérieures à son choix personnel, même quand il prend l'initiative de l'argumentation, dans la riposte aux Donatistes. D'autre part, jusqu'à présent, nous avons remarqué que l'intérêt des correspondants ou des antagonistes porte à peu près exclusivement sur la valeur de preuve qu'apporte tel ou tel passage des Livres des Règles. Seules les réponses à Simplicianus révèlent un souci exégétique.

Les *Enarrationes in Psalmos* nous ouvrent une perspective toute nouvelle. Saint Augustin utilise les *Libri Regnorum* comme orchestration des versets des Psaumes. Il ne peut être question ici d'exposer dans toute son ampleur et sa signification cette exégèse simultanée. Non seulement la place nous est mesurée, mais surtout le respect de l'ordre des objets nous oblige à ré-

server cette étude pour un des chapitres d'une histoire de la réflexion de saint Augustin sur les Psaumes. C'est en effet du point de vue du Psautier qu'il faut dans les *En. in Ps.* envisager les *Libri Regnorum*. L'utilisation de ces derniers par saint Augustin n'est donc pas encore spontanée: c'est tel verset psalmique qui remémore tel fait de l'histoire biblique. Mais ici la valeur des commentaires des *Libri Regnorum* vient du climat exégétique et théologique dans lequel ils sont évoqués et expliqués.

Le cas privilégié de cette relation entre Psaumes et *Libri Regnorum* est pour saint Augustin le cas des titres des Psaumes. 25 titres de Psaumes sont expliqués au moyen des Livres des Règnes: 3 — 7 — 17 — 26 — 33 — 44 — 46 — 50 — 51 — 53 — 54 — 55 — 56 — 58 — 59 — 64 — 72 — 83 — 84 — 78 — 85 — 95 — 126 — 142 — 143. L'appel au témoignage des Livres des Règnes sert à prouver la réalité historique de l'évènement auquel se réfère le titre en question. En une seconde démarche, saint Augustin démontre que cette réalité doublement affirmée par les Psaumes et par les Livres des Règnes est porteuse d'une signification prophétique qui ne trouve sa réalisation parfaite que dans le mystère du Christ et de son Eglise. On devine l'intérêt qu'il peut y avoir à lire chaque Psaume dans cet éclairage.

Outre les titres des Psaumes, certains versets appartenant particulièrement à des Psaumes dits historiques (Psaumes 50 — 88 — 77 etc.) bénéficient de cette même méthode d'exégèse. Très spécialement le mystère de David est ainsi étudié.

#### IV. Le temps des Règnes dans l'histoire de la Cité de Dieu

Les *Libri Regnorum* constituent en partie l'armature scripturaire d'un des quatre livres consacrés par saint Augustin à retracer l'histoire du *progrès* de la Cité de Dieu. Le livre 15° raconte l'enfance de cette Cité jusqu'à Noé, âge du mutisme dont il ne reste rien (*de Civ. Dei* 16, 43). Le livre 16° décrit l'âge puéril et l'adolescence de la Cité de Dieu: de Noé à David en passant par Abraham. Au livre 17°, saint Augustin aborde la jeunesse de la Cité de Dieu et il la caractérise en la présentant

comme l'âge propre des Prophètes, encore qu'il y ait eu avant ce temps des hommes doués d'inspiration prophétique. La jeunesse de la Cité de Dieu — saint Augustin l'a souvent répété — s'étend de David à la déportation de Babylone. Au début du livre 17 de la Cité de Dieu, les limites de la période sont plus exactement fixées : du Prophète Samuel au retour de la captivité<sup>1</sup>.

Cette fois, saint Augustin étudie les *Libri Regnorum* pour eux-mêmes. Les modernes que nous sommes ne laissent pas d'être d'abord un peu déroutés par l'usage qu'il en fait. C'est qu'il a un but très déterminé, celui de montrer comment s'ébauche, au temps des Règles, la Cité de Dieu qui se réalisera d'abord, dans le temps, en Jesus-Christ et son Eglise et ensuite, dans l'eschatologie, en la Jérusalem céleste. Nous n'entrons pas — ce n'est pas ici notre propos — dans la théologie augustinienne des Livres des Règles. Notons seulement les grandes pages retenues par saint Augustin : le Cantique d'Anne mère de Samuel (I Reg. 2, 1—10); — la prédiction faite à Héli par un homme de Dieu concernant le changement de l'ancien sacerdoce (I Reg. 11, 27, 36); — la prédiction faite par Samuel à Saül du changement de royauté (I Reg. 13, 13—14); — même prédiction renouvelée avec plus de virulence (I Reg. 15, 23—29); — l'épisode de la Pierre de secours (I Reg. 7, 9—12); — la grande prophétie de Nathan à David (II Reg. 7, 8—16) très longuement glosée et commentée à l'aide des Psaumes 71 et surtout 88; — la prière de David après la prophétie de Nathan (II Reg. 7, 19—27). On aura remarqué, à l'énumération de ces textes, qu'il s'agit uniquement de prophéties; la suite du livre 17 de la Cité de Dieu commente quelques-unes des prophéties de David lui-même, à savoir les Psaumes 44 — 109 — 3 — 40 — 67; et les livres prophétiques de Salomon. Pourquoi ce choix? Toute la dialectique du livre 17 peut être résumée en une phrase : substitution du sacerdoce d'Héli à Samuel, substitution de la royauté de Saül à David signifient l'une et l'autre le mystère du passage du sacerdoce et de la royauté de l'Ancien Testament à un sacerdoce nouveau et à une royauté nouvelle, unis tous deux en la

---

<sup>1</sup> Cf. sur cette question le travail encore inédit du R. P. Luneau.

seule personne du Christ, Prêtre et Roi de la nouvelle alliance; en outre, s'accomplit dans le Christ la promesse de la Maison que doit construire le Fils de David. Le Christ Jésus est le « oint » par excellence et en lui sont oints tous ceux de sa maison, l'Eglise (*de Civ. Dei* 17, 4, 9)<sup>1</sup>.

## V. Utilisation érudite des Libri Regnorum

Parallèlement à la rédaction de la Cité de Dieu et à celle de certaines des grandes *Enarrationes in Psalmos* dictées, il semble bien que saint Augustin ait écrit les notes plus ou moins longues dont l'ensemble constitue les *Locutiones* et les *Quaestiones in Heptateuchum*. Il y mentionnait ou même y exposait les difficultés d'ordre grammatical, historique ou exégétique que lui offraient les livres de la Bible, au cours de la lecture suivie qu'il en a faite en composant la Cité de Dieu. Cependant, malgré son désir il n'a pas consacré un livre spécial aux versets difficiles des *Libri Regnorum*. Les *Quaestiones in Heptateuchum* s'arrêtent à la fin du Livre des Juges. Mais elles ne renferment pas moins de 33 citations des *Libri Regnorum*: citations brèves destinées à clarifier le sens d'un mot, à expliquer un verset de Josué ou des Juges, à donner la documentation sur laquelle s'appuie tel développement de la Cité de Dieu (la question 21 du livre 6 des *Quaestiones* expliquant longuement comment la grande extension prise par le royaume de Salomon a réalisé la première promesse de Dieu à Abraham (Gen. 15, 18) prépare le chapitre 2 du livre 17 de la Cité de Dieu).

## VI. Livres des Règles et Liturgie

Les péripécopes des Livres des Règles qui servaient de lectures liturgiques à certains jours de l'année semblent bien avoir été très rares à Hippone au temps de saint Augustin. On peut cependant en distinguer deux ou trois:

1° — La péripécopie d'Elie et de la veuve de Sarepta (III Reg. 17): elle est attestée comme lecture liturgique par les Sermons

<sup>1</sup> Quelques citations sporadiques des *Libri Regnorum* se trouvent dans les livres 10, 18, 20 et 21 de la Cité de Dieu.

11 — 239 — Lambot R. B. 1938 — *In Jo. Tr. Ev.* 5, 6. Cette lecture appartenait sûrement à la catéchèse pascale, mais nous ne saurions trancher pour affirmer si elle était pré-baptismale ou post-pascale. En tout cas, l'insistance sur le thème de l'aumône à propos de la veuve de Sarepta ne laisse aucun doute sur le climat quadragésimal de cette prédication.

2° — Le thème du jeûne d'Elie (III Reg. 19, 8) rapproché de celui de Moïse et de celui du Seigneur semble appartenir à la période du Carême (*Sermons* 205, 210; *Epist.* 36 et 55); il est rappelé pendant le temps pascal (*Sermon* 252; *In Jo. Ev. Tr.* 15 et 17) et surtout pendant le temps de l'Ascension et de la Pentecôte (*Sermons* 264, 270): en effet le mystère du nombre 40 est ici en jeu et l'on sait l'importance que lui attache saint Augustin. Cependant faut-il en conclure qu'à un jour donné de l'année liturgique, les récits des trois jeûnes étaient lus successivement? La question reste posée.

3° — La péricope de la résurrection par Elisée du fils de la Shunamite (IV Reg. 4, 29—37) est rapprochée de celle de la résurrection par Elie du fils de la veuve de Sarepta dans la controverse avec les païens. Le rapprochement n'est-il dû qu'à cette circonstance ou la Liturgie l'imposait-elle aussi à saint Augustin (cf. *Sermon* 136)? Nous avons déjà rencontré ce thème d'Elisée engagé dans la controverse manichéenne et dans la controverse pélagienne. Il paraît très connu de tous les partisans d'Augustin.

## VII. Libri Regnorum, source d'exemples moraux

Au titre de recueil de leçons morales, les *Libri Regnorum* ne sont à peu près pas utilisés par saint Augustin. A peine peut-on relever quelques notations dans trois lettres (*Epist.* 130, 16, 29; — 133, 2; — 228, 10) et dans le *De Cura gerenda pro mortuis* (n 7 et 9).

A la fin d'un exposé trop incomplet et trop sec, qu'on nous permette de dégager les traits dominants de cette histoire de la pensée de saint Augustin sur les *Libri Regnorum*. La réflexion de l'évêque d'Hippone ne s'est jamais attachée aux Livres

des Règles dans leur ensemble: peu nombreux en définitive sont les versets et les passages qu'il commente ou cite; en revanche certains reviennent plusieurs fois dans son œuvre. Nous savons maintenant les raisons qui ont dicté ce choix. Raisons le plus souvent extérieures au choix spontané d'Augustin, ce qui donne à ses commentaires des Livres des Règles leur caractère relatif. Le bilan serait finalement assez pauvre et presque décevant s'il n'y avait, dans les *En. in Ps.* et dans la Cité de Dieu, les commentaires des grandes prophéties des Livres des Règles: le dix-septième livre de la Cité de Dieu est à cet égard un chef-d'œuvre. Il faut remarquer d'ailleurs que c'est autour de ce livre que se groupent en grande partie les autres commentaires augustinien des Livres des Règles: il y a une sorte de coïncidence chronologique entre Cité de Dieu, grandes EN. in Ps. dictées, Quaestiones in Heptateuchum, controverse anti-pélagienne. L'unité de tout cet ensemble, c'est la constante référence au Christ, qu'ont annoncé les Prophètes.

## Ephrem et l'ascendance davidique du Christ

L. LÉLOIR O. S. B., Clervaux

A partir de la récente réédition, en 1953, de la version arménienne du commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron, et de sa nouvelle traduction, en 1954<sup>1</sup>, je voudrais donner un échantillon des problèmes que soulève cet ouvrage, et des renouvellements de position auxquels il oblige.

En 1881, dans la revue *Zeitschrift für Kirchengeschichte*<sup>2</sup>, Ad. Harnack, utilisant la traduction d'Aucher-Moesinger<sup>3</sup>, a consacré un long article à analyser les rapports entre Tatien et Marcion. Après avoir rappelé le témoignage de Théodoret, selon lequel Tatien τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν Εὐαγγέλιον, τὰς τε γενεαλογίας περικόψας, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σόφῃα γεγεννημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν<sup>4</sup>, Ad. Harnack, à l'appui des affirmations de Théodoret, non-seulement dressait, mais augmentait la liste des passages évangéliques où le Christ est dit fils de David, et qui sont passés sous silence par Ephrem: „Die Stellen Matth. 9, 27; 12, 23; 22, 42f.; Luc. 1, 27; 1, 69; 2, 4. Joh. 7, 42 (und Parallelen) sind nicht zu kontrollieren, da die Perikopen fehlen...<sup>5</sup>“

---

<sup>1</sup> C S C O de Louvain, 137/Arm. 1 et 145/Arm. 2. Ce double ouvrage, publié par moi sous le titre: Saint Ephrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne, sera toujours désigné, au cours de cet article, par les simples initiales EC (= Evangile Concordant).

<sup>2</sup> IV (1881), p. 471—505, Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus.

<sup>3</sup> Evangelii concordantis expositio, facta a sancto Ephraemo, doctore syro, in latinum translata a R. P. Ioanne Baptista Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. Georgius Moesinger, Venise. 1876.

<sup>4</sup> PG 83, 372 A.

<sup>5</sup> Art. cité, p. 479.

Ce jugement d'Harnack, plus influencé, semble-t-il, par les affirmations de Théodoret que par la réalité des faits, est un spécimen, entre plusieurs autres, de ces opinions toutes faites auxquelles le commentaire d'Ephrem, vu dans une lumière objective, impose d'apporter rectification.

A. Vööbus qui, dans son livre récent: *Early Versions of the New Testament*, reprend, lui aussi sans discussion, le jugement de Théodoret<sup>1</sup>, paraît victime du même préjugé.

L'on peut en effet retrancher aussitôt de la liste d'Harnack *Luc* II, 4, cité deux fois, dans les § 25—26 du ch. I de mon édition et de ma traduction, et selon la teneur insistante: *Ambo de domo David erant*. L'on retrouve cette teneur dans le commentaire d'Ephrem de 2 *Tim.*, II, 8, car il y rappelle qu'il a été dit de Marie et de Ioseph *et e erkok'in i tanē dawt'i ein, quod ambo de domo David erant*<sup>2</sup>. Ephrem ne se contente pas d'affirmer l'ascendance davidique de Ioseph: *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατρὸς Δαβὶδ*, dit le *Textus Receptus*... Avec la syc et Aphraate<sup>3</sup>, Ephrem présente l'ascendance davidique comme doublement garantie, et du côté paternel, et du côté maternel. *Luc* II, 4 est d'ailleurs accompagné de la citation de *Luc* I, 32: *Dabit ei Dominus Deus thronum David*, cité deux fois, avec, la deuxième fois, dans les deux mss A et B, l'addition *patris sui*, de la citation encore de 2 *Tim.*, II, 8: *Memento tu Iesu Christi, qui a mortuis resurrexit, qui factus est ex semine domus David*.

Isho' dad, après Ephrem et sous son influence, dira également que la formule: *De domo David* est commune à Ioseph et à Marie<sup>4</sup>. *The Papyrusian Gospel Harmony*<sup>5</sup>, suppose dans l'évangile primitif une formule équivalente à la teneur de *Luc* II, 4 chez Ephrem: „for þat he was comen of þe kynde of þe king David þat was of Bedleem, and his wif also“, „nam veniebat ex stirpe regis David, id est ex Bethlehem; et eius uxor quoque.“ Le Diatessaron néer-

<sup>1</sup> Stockholm, 1954, p. 16.

<sup>2</sup> Srboyn Ep'remi Matenagrut'iunk', T. III, Venise, 1836, p. 251. l. 7—8.

<sup>3</sup> P. Syr. II, 64, 21: *tr̥hyn mn b̥th* (Aphraate add *hyy*) *dd̥id*.

<sup>4</sup> Cfr. J. Rondel Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*. Londres, 1895, p. 27.

<sup>5</sup> Edition Margery Goates. Londres, 1922, p. 5, l. 2—4.

landais fait suivre la citation de Luc I, 27 de la remarque (ch. III): *Dese man en dese magt waren beide van davids geslechte*<sup>1</sup>, *Hic homo et haec virgo erant ambo ex progenie David*. Et, après la reproduction de la généalogie selon Matthieu, il dit (ch. VIII): „*mar alle die hier ghenunt syn si waren vordren onser vrouwen also wale alse josephs. want joseph en onse vrowe waren van enen geslegte. en deen den andren na belanc*“<sup>2</sup>, „*sed hi omnes qui hic nominati sunt erant parentes nostrae dominae simul ac Ioseph; nam Ioseph et nostra domina erant ex una progenie, et unus alteri proxime cognatus erat.*“

L'on peut encore retrancher de la liste d'Harnack *Ioh.*, VII, 42, cité dans E C XVIII, 7: *Ex Bethlehem vico oriturus est Christus*, confirmant la citation de *Mich.*, V, 1; *Matth.*, II, 6, à E C IV, 19: *Ex Bethlehem dux exiit*.

Il est bien vrai qu'Ephrem ne cite pas *Matth.*, IX, 27, où deux aveugles crient à Notre-Seigneur: *ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυὶδ, Miserere nostri, fili David*. Mais il cite par contre, à EC XV, 22, *Marc.* X, 47; *Luc* XVIII, 38, où un aveugle dit à Notre-Seigneur: *Fili David*, et cette invocation est citée trois fois.

A EC XVIII, 2, Ephrem reproduit *Matth.*, XXI, 15: *Clamabant pueri et dicebant: Benedictio filio David*.

Nier donc que les citations évangéliques du commentaire d'Ephrem soient une claire affirmation de l'origine davidique du Christ, c'est nier l'évidence même.

A plusieurs reprises du reste, Ephrem, au cours de son commentaire, sans citer explicitement des textes évangéliques, dit que le Christ est fils de David, ou originaire de Bethléhem (EC II, 1; III, 2, 3, 5; IV, 3, 19; XXI, 12; Append. II, 1).

Dans les citations syriaques éparses dans les éditions des œuvres d'Ephrem, et extraites de passages authentiques, je relève en outre la mention de *Matth.*, XXII, 42: *Christus cuius filius est?*<sup>3</sup>, et *Luc* I, 32: *Dabit ei Dominus Deus sedem David*

<sup>1</sup> Edition Plooij-Phillips-Barnouw, Amsterdam, 1929, p. 9—10.

<sup>2</sup> Ibid., p. 20.

<sup>3</sup> Cfr. Thomas Josephus Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, T. I, Mechliniae, 1882, p. 575, 4.

*patris eius*<sup>1</sup>, où l'ascendance davidique du Christ est une fois insinuée, une autre fois clairement affirmée.

Tous les passages dont Harnack croyait remarquer l'absence dans Ephrem, se trouvent dans les Diatessarons arabe, latin, néerlandais et vénitien, tous à nouveau, sauf *Matth.*, XII, 23, dans le Diatessaron perse.

Ad. Harnack remarquait encore: „Die Genealogien fehlen wirklich gänzlich; Ephraem hat sie schwerlich zufällig übergangen...<sup>2</sup>.“ Il est exact qu'Ephrem ne cite pas d'éléments de généalogie, mais il est tout aussi exact qu'il semble la supposer dans un passage fort enchevêtré, et dont l'importance a, sans doute pour ce motif, échappé à Harnack. Après avoir dit que la descendance de David se prolonge jusqu'à Joseph („*permansit genus Davidis usque ad Iosephum*“). Ephrem explique pourquoi la sainte Ecriture ne parle pas de l'ascendance de Marie: „*Et quod tacuit Scriptura (de Mariae genere, hoc est) quia genera viri numerat et computat*“ (EC I, 25): l'Ecriture se borne à faire mention de la généalogie des hommes... Il y a, dans cette phrase d'Ephrem, un indice sérieux qu'il trouvait, dans l'évangile qu'il commente, une généalogie allant de David à Joseph. Le Diatessaron arabe, en fait, reproduit la généalogie selon Matthieu dans le ms A (Vatican arabe 14, 13<sup>e</sup> sc, f. 3<sup>v</sup>, 4<sup>r</sup>), et les deux généalogies selon Matthieu et Luc sont ajoutées en appendice dans le ms B de Ciasca et Marmardji (Borg. arabe 250, 14<sup>e</sup> sc.). Les Diatessarons latin, toscan, perse, ont les deux généalogies selon Matthieu et Luc, les Diatessarons néerlandais et vénitien la seule généalogie selon Matthieu.

Vu cet ensemble de faits, il faut reconnaître qu'il y a discordance entre le témoignage de Théodoret et la réalité de la tradition diatessarique. Expliquer cette discordance est beaucoup plus délicat. On sait que Théodoret en prend volontiers à son aise avec les règles de la véracité historique. Aurait-il agi de même ici? C'est possible, et c'est l'opinion, par exemple,

<sup>1</sup> Cfr. Charles-Wand Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardaisan. Londres, 1912—1921, 2<sup>e</sup> vol., p. 115, 47.

<sup>2</sup> Art. cité, p. 478.

des éditeurs du Diatessaron de Liège<sup>1</sup>. L'on doit se souvenir du reste que Théodoret, adversaire farouche de Tatien, dont il a fait détruire *πλείους ἢ διακοσίας βιβλους*, plus de deux cents exemplaires d'harmonie évangélique<sup>2</sup>, peut avoir voulu charger à souhait sa victime, et exagérer ses torts. Cet argument lui-même peut pourtant se retourner contre ses promoteurs. Car comment admettre qu'ayant eu tant d'exemplaires en main, Théodoret leur ait prêté un contenu qu'ils n'avaient pas ? Reste une seconde hypothèse : Théodoret aurait dit vrai, mais l'œuvre de Tatien aurait été très tôt révisée sur ce point de l'ascendance davidique et des généalogies. L'hypothèse, jusqu'ici du moins, est malheureusement invérifiable. Si cependant l'on ne veut pas admettre que les renseignements de Théodoret sont controuvés, il ne reste, semble-t-il, que cette conjecture. Au cas où l'exemplaire original du Diatessaron aurait été, comme le pense Harnack<sup>3</sup>, rédigé en grec, une révision aurait sans doute accompagné la transposition de l'original grec en une traduction syriaque, sur laquelle Ephrem se base certainement. Et l'on s'expliquerait ainsi pourquoi, dans l'œuvre d'Ephrem, de nombreuses et claires affirmations de l'ascendance davidique du Christ s'accompagnent cependant de quelques omissions étranges. Laissant de côté celles dont fait mention Harnack dans le passage que j'ai cité, et qui tiennent simplement au fait qu'Ephrem ne cite que des bribes de l'évangile tatianique, trois omissions me paraissent moins aisément explicables. Lorsque Joseph, s'apercevant que Marie est enceinte, songe à la congédier, *apparuit ei angelus, et ait: Noli timere tu accipere Mariam. (Matth., I, 20; EC II, 3, 5)*; pourquoi l'omission de *Ἰωσήφ υἱὸς Δαβὶδ, Ιοσηφ, fili David* ? Lorsqu'un ange annonce au pasteurs la naissance du Sauveur, il dit : *Hodie natus est vobis salvator, qui est ipse unctus Domini. (Luc. II, 11; E C II, 13)*; les mots finaux, *ἐν πόλει Δαβὶδ, in civitate David*, sont omis. Lorsque la Chananéenne insiste auprès de Notre-Seigneur pour obtenir la guérison de sa fille, Ephrem relate ainsi l'épisode :

<sup>1</sup> Ouvr. cité, p. 17—18.

<sup>2</sup> PG 83, 372 A.

<sup>3</sup> Art. cité, p. 494.

*Clamabat et ibat post eum mulier, et dicebat: Miserere mei. Et ille nullum omnino dedit ei responsum. (Matth., XV, 22—23; E C XII, 13); les mots Κύγε υἱὸς Δαυὶδ, Domine, fili David, sont passés sous silence. Ces prétéritions sont peut-être le vestige d'un état antérieur du Diatessaron, qui aurait été ce que Théodoret décrit, mais que nous ne connaissons plus.*

## A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie

J. PÉPIN, Paris

### I. Le problème

L'un des chapitres de la littérature chrétienne des premiers siècles concerne la lutte contre l'interprétation allégorique des mythes grecs. Et l'un des arguments de cette lutte s'appuie sur le caractère totalitaire de l'exégèse allégorique : on ne fait pas sa part à cette exégèse, en ce double sens qu'il est impossible de l'appliquer à tel mythe sans l'étendre à tous les autres, et, à l'intérieur d'un même mythe, de la réserver à certains épisodes à l'exclusion des autres. L'*Aduersus nationes* d'Arnobé développe largement ces deux difficultés<sup>1</sup>, et conclut à la disqualification d'ensemble de l'interprétation allégorique : puisqu'elle ne saurait avoir réponse à tout, il s'ensuit qu'elle n'a réponse à rien.

La riposte des païens à cette exécution sommaire devait être naturellement que la mythologie peut contenir certaines parties à interpréter par l'allégorie, et certaines autres à prendre à la lettre. L'éventualité d'une telle défense n'échappe pas à Arnobé : *Nisi forte dicetis non toto in historiae corpore allegorias has esse, ceterum partes alias esse communiter scriptas, alias uero dupliciter et ambifaria obtentione uelatas*<sup>2</sup>. Mais il ne s'estime pas battu pour autant, et demande alors à quel critère les païens reconnaissent l'opportunité de l'exégèse allégorique : supposons que les mythes comportent effectivement des morceaux littéraires et des morceaux allégoriques ; mais comment distinguer

---

<sup>1</sup> Pour la première (la plupart des mythes ne se prêtent pas à l'interprétation allégorique), cf. *Adu. nat.* V 44, éd. Reifferscheid p. 212, 6—19 ; pour la seconde (dans un mythe auquel cette exégèse est applicable, certains détails s'y dérobent toujours), cf. V 35, p. 205, 7—206, 11.

<sup>2</sup> V 36, p. 206, 11—14.

sans risque d'erreur les uns des autres, alors que le mythe se présente sous une apparence parfaitement homogène? «La subtilité est élégante, mais ne trompe pas l'esprit le plus obtus. Parce que la difficulté est pour vous insurmontable de transposer, de renverser, de détourner la totalité de l'écrit, vous choisissez certains éléments qui servent votre dessein, et, à partir d'eux, vous prétendez soutenir que des leçons illégitimes et altérées ont été plaquées sur un fond de vérité. Soit; nous vous accordons qu'il en va comme vous dites: mais comment savez-vous, à quoi reconnaissez-vous la partie de l'histoire qui a été écrite dans le sens littéral et celle qu'ont recouverte des expressions dissonantes et étrangères<sup>1</sup>? Car il peut arriver que votre estimation ne corresponde pas à la réalité, que ce que vous prenez dans un sens ait été donné dans l'intention contraire. Là où vous dites, dans le corps d'une matière homogène, qu'une partie en a été écrite allégoriquement, le reste l'ayant été dans un langage univoque et direct, sans qu'il y ait dans le texte lui-même un critère qui distingue les passages ambigus des déclarations sans détour<sup>2</sup>, le sens simple peut être pris pour un double sens, tout comme le double sens peut passer pour l'absence de tout voile. Comment faire cette discrimination, comment même la croire possible, nous nous avouons tout-à-fait incapables de le comprendre.»<sup>3</sup>

Arnobe ne dit pas que les païens aient répondu à sa requête d'un *signum* qui ferait apparaître la nécessité de l'interprétation allégorique. Surtout, il dissimule que cette difficulté n'est pas propre à l'exégèse des mythes profanes, mais se fait également sentir dans l'interprétation chrétienne de la Bible; car enfin les récits bibliques offrent eux aussi une apparence homogène; à quel critère les exégètes se réfèrent-ils donc pour décider que tels d'entre eux doivent être pris comme des témoignages

<sup>1</sup> Qui scitis aut unde cognoscitis, utra pars sit sententiis historiae scripta simplicibus, utra uero sit dissonis atque alienis significationibus tecta?

<sup>2</sup> Nec inest in re *signum* quo differitas indicari ambiguum possit simpliciterque dictorum.

<sup>3</sup> Adu. nat. V 36, p. 206, 14—207, 5.

purement historiques, et tels autres comme des enseignements spirituels dissimulés sous la narration? Arnobe est excusable de n'avoir pas vu que le problème se posait aussi dans l'exégèse chrétienne, n'étant pas lui-même un adepte de l'interprétation allégorique de la Bible. Il n'en reste pas moins que la question du critère auquel se reconnaît l'opportunité de l'exégèse figurée a tourmenté les chrétiens tout autant que les païens, et que les uns comme les autres lui ont élaboré une réponse identique, qui a échappé à l'information d'Arnobe, et de laquelle nous voudrions dire un mot.

## II. La solution chrétienne

La réponse des chrétiens des premiers siècles est claire: le principal indice qu'un texte biblique a été écrit dans un dessein allégorique et doit être entendu comme tel, c'est son absurdité aussi longtemps que l'on s'en tient au sens littéral. De cette théorie exégétique, l'on trouverait sans doute bien des témoignages dans les milieux chrétiens; nous nous contenterons de citer à l'appui la position [des deux meilleurs représentants de l'Orient et de l'Occident,] Origène et Augustin.

Dans les considérations d'exégèse qui terminent le *De principiis*, Origène défend la légitimité de l'interprétation allégorique de la Bible. Il trouve l'un de ses arguments dans l'absurdité logique et dans l'impossibilité matérielle de certains textes scripturaux pris à la lettre. Ce double caractère lui paraît d'abord s'imposer dans la législation de Moïse: «Beaucoup de ces lois, si l'on se borne à les observer dans leur sens propre, manifestent les unes leur absurdité, les autres leur impossibilité.»<sup>1</sup> Comme exemple de dispositions légales absurdes<sup>2</sup> selon la lettre, Origène évoque l'interdiction, formulée par le Lévitique 11, 14, de manger la viande du vautour, alors que dans le cas de faim extrême, dit-il, nul n'est tenu de négliger cet

<sup>1</sup> De principiis IV 3, 2, éd. Koetschau p. 325, 6—7: πολλοὶ τῶν νόμων, τὸ ὅσον ἐπὶ τῷ καθ' ἑαυτοῦς τηρεῖσθαι, τὸ ἄλογον ἐμφαίνουσιν, ἕτεροι δὲ τὸ ἀδύνατον.

<sup>2</sup> Τὸ μὲν ἄλογον.

animal ; de même pour l'obligation que fait la Genèse 17, 12 et 14 de retrancher de son peuple tout enfant mâle qui n'aura pas été circoncis le huitième jour de sa naissance : « s'il fallait absolument que cette loi ait été donnée selon la lettre »<sup>1</sup>, il faudrait condamner les parents réels ou nourriciers de tels enfants, ce qui serait insensé. Voilà pour les lois à la lettre absurdes ; en deuxième lieu, « si vous voulez voir des dispositions légales impossibles »<sup>2</sup>, considérez que Moïse ordonne de manger, parce qu'il est au nombre des animaux purs, la chair du bouc-cerf (*τραγέλαφος*) (Deutéronome 14, 5) ; mais l'existence de cet animal est irréalisable ; inversement, Moïse interdit la consommation de la viande du griffon (Deut. 14, 12 ; Lévit. 11, 13), défense bien inutile, puisqu'il s'agit d'un animal fabuleux sur lequel personne n'a jamais mis la main. Quant à l'ordre de ne pas changer de place le jour du sabbat (Exode 16, 29), il n'échappera à personne qu'il est impossible de le garder selon la lettre »<sup>3</sup>. Faute de comprendre que tous ces commandements dissimulent un sens caché, les littéralistes sont réduits soit à les négliger comme des fables ridicules, soit à leur inventer des justifications grotesques à force de subtilité.

Ce double caractère, absurde et impossible, de certains textes bibliques, Origène le rencontre encore dans l'Evangile. Par exemple, « quoi de plus absurde que »<sup>4</sup> le précepte de ne saluer personne en chemin (Luc 10, 4) ? Et celui de tendre la joue gauche quand on a reçu un soufflet sur la droite (Luc 6, 29), n'est-il pas « très invraisemblable »<sup>5</sup>, puisque, à moins d'être gaucher, celui qui frappe le fait de la main droite, et atteint en premier lieu la joue gauche de son adversaire ? Il est, d'autre part, « impossible »<sup>6</sup> de prétendre arracher l'œil droit qui scandalise (Matthieu 5, 28—29 ; 18, 9), parce que, les deux yeux contribuant également au péché de la vue, il serait injuste que seul l'œil droit fût puni. Enfin, il n'en va pas autrement

<sup>1</sup> IV 3, 2, p. 325, 11—12 : *εἰ δὲ πως ἐχρῆν τι περὶ τούτων κατὰ τὸ ῥητὸν νενομοθετῆσθαι...*

<sup>2</sup> Ibid., p. 325, 15 : *Εἰ δὲ καὶ ἀδύνατα νομοθετούμενα βούλεσθε ἰδεῖν...*

<sup>3</sup> Ibid., p. 326, 5—6 : *ἀδύνατόν ἐστι φυλαχθῆναι κατὰ τὴν λέξιν.*

<sup>4</sup> IV 3, 3, p. 327, 7 : *τί ἂν εἴη ἀλογώτερον τοῦ...*

<sup>5</sup> Ibid., p. 327, 9—10 : *ἀπιθανωτάτη.*

<sup>6</sup> Ibid., p. 327, 12 : *ἀδύνατον.*

des Épîtres de saint Paul: comment par exemple l'Apôtre, dans un développement précisément consacré aux bonnes mœurs, pourrait-il ordonner selon la lettre à celui qui a été circoncis de ne pas dissimuler (I<sup>ère</sup> Ep. aux Corinthiens 7, 18)?

La conclusion d'Origène ne fait pas de doute: *l'ἄλογον* et *l'ἄδύνατον*, l'absurdité et l'impossibilité (l'une et l'autre étant d'ailleurs les deux faces de la même déraison, selon qu'on se place sur le plan de la logique ou sur celui de l'action) qui affectent certains textes narratifs ou législatifs de l'Écriture dès qu'on les prend au sens littéral sont le signe de la nécessité d'y rechercher un sens profond. «Toutes ces choses nous ont été dites pour montrer que le dessein de la puissance divine qui nous a fait don des Écritures sacrées n'est pas d'accréditer les seules notions résultant du sens littéral, puisque, prises uniquement à la lettre, elles se trouvent être parfois, non pas vraies, mais absurdes et impossibles, — et que certains enseignements ont été imbriqués dans l'histoire vécue et dans la législation profitable selon la lettre même.»<sup>1</sup> Mais Origène se défend de vouloir refuser toute portée littérale à l'ensemble de l'Écriture; de ce qu'il la dénie à certains récits, à certaines lois de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ne s'ensuit nullement que la Bible tout entière doive en être dépouillée, bien au contraire: «Mais que personne ne nous soupçonne de dire chaque fois qu'aucun récit n'a de réalité historique, parce que nous disons que certains en sont dénués, — qu'aucune législation n'est à observer selon la lettre, parce que nous disons que certaines lois, prises à la lettre, se trouvent être absurdes ou impossibles, — ou que les récits relatifs au Seigneur ne sont pas vrais matériellement, — ou qu'aucune de ses lois ni aucun de ses ordres n'est à garder.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> IV 3, 4, p. 328, 11—329, 1: Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἶρηται ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι ὅτι σκοπὸς τῇ δωρουμένη ἡμῖν θεῖα δυνάμει τὰς ἱερὰς γραφὰς ἐστὶν οὐχὶ τὰ ὑπὸ τῆς λέξεως παριστάμενα μόνον ἐκλαμβάνειν, ἐνίοτε τούτων ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ οὐκ ἀληθῶν ἀλλὰ καὶ ἁλόγων καὶ ἀδυνάτων τυγχάνοντων, καὶ ὅτι προσ-ὕφονται τινα τῇ γενομένη ἱστορίᾳ καὶ τῇ κατὰ τὸ ῥητὸν χρησίμῳ νομοθεσίᾳ.

<sup>2</sup> Ibid., p. 329, 1—6: Ἵνα δὲ μὴ ὑπολάβῃ τις ἡμᾶς ἐπὶ πάντων τοῦτο λέγειν, ὅτι οὐδεμία ἱστορία γέγονεν, ἐπεὶ τις οὐ γέγονε, καὶ οὐδεμία νομοθεσία κατὰ τὸ ῥητὸν τηρητέα ἐστίν, ἐπεὶ τις κατὰ τὴν λέξιν ἄλογος τυγχάνει ἢ ἀδύνατος, ἢ ὅτι τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος γεγραμμένα κατὰ τὸ αἰσθητὸν οὐκ ἀληθεύεται, ἢ ὅτι οὐδεμίαν νομοθεσίαν αὐτοῦ καὶ ἐντολὴν φυλακτέον...

Il est clair en effet que, dans la Bible, les événements dont la vérité historique est hors de doute, les impératifs moraux à observer selon la lettre, sont beaucoup plus nombreux que ceux dont le sens est uniquement spirituel. Malgré ces précisions destinées à rassurer l'opinion, Origène n'en soutient pas moins que certaines narrations ou recommandations de l'Écriture sont dépourvues d'une signification littérale qui ne pourrait être qu'absurde ou impossible, et n'ont par suite qu'une portée allégorique; une telle exclusive allait à l'encontre de toute une tradition chrétienne pour laquelle c'est un dogme que le dessein spirituel d'un récit ou d'une injonction scripturaire ne supprime jamais, mais au contraire renforce sa vérité littérale; un symptôme montre d'ailleurs qu'Origène faisait en ce domaine œuvre révolutionnaire: la traduction latine du *De principiis* par Rufin, d'ordinaire assez fidèle, accuse ici bien des décalages, destinés à voiler l'exclusion de la lettre au profit de l'allégorie, preuve que ces idées n'étaient pas reçues de tous.

Augustin par exemple éprouverait plus de scrupules qu'Origène à nier la portée littérale d'un texte inspiré au bénéfice de sa signification spirituelle<sup>1</sup>. Il n'hésite pourtant pas à définir lui aussi l'absurdité du sens littéral comme une exhortation à l'interprétation allégorique; l'attachement à la lettre de l'Écriture, qui constitue son principal souci dans les commentaires de la Genèse *ad litteram*, lui paraît suffisamment sauvegardé dans ce cas si l'on maintient que les formules attribuées à Dieu ou au prophète ont été effectivement prononcées; il n'exige donc pas l'adhésion à leur contenu littéral: «Je crois devoir faire remarquer, dit Augustin, [...] qu'il faut exiger de moi que je défende le caractère littéral de ce que l'écrivain raconte comme étant arrivé. Mais s'il se trouve dans les paroles

<sup>1</sup> Il affirme souvent en effet que la réalité historique des récits et des descriptions bibliques ne saurait être supprimée par l'interprétation allégorique que l'on peut en retirer; cf. ainsi *De Genesi contra Manich.* II 10, 13; *De Gen. ad litt.* VIII 4, 8; VIII 7, 13; XI 39, 52, etc.; nous reviendrons sur cette question dans notre travail sur *L'Antre et l'Abîme. Recherches sur la présence d'un symbolisme analogue dans le De antro nympharum de Porphyre et dans les commentaires de saint Augustin sur la Genèse.*

de Dieu ou de tel interprète élevé à la fonction de prophète une déclaration qui ne puisse sans absurdité être entendue à la lettre, il est hors de doute que l'on doit y voir une figure significative. Pourtant, il est interdit de douter qu'elle ait été dite: la sincérité du narrateur et l'engagement pris par l'interprète l'exigent.»<sup>1</sup>

Encore faut-il s'assurer que cette absurdité est réelle, et n'y pas conclure avec trop de hâte; introduisant, à l'imitation d'Origène, la notion d'*impossible* à côté de celle d'*absurdum*, Augustin observe que le lecteur inattentif ou prévenu ne manquera pas de dénoncer dans la Bible, comme impossibles et contradictoires, des événements qui ne le sont nullement en réalité, comme l'exégète chrétien a le devoir de le montrer; mais d'autres faits de l'Ecriture résistent à cet effort apologétique; sans être impossibles ni contradictoires, ils sont décidément déraisonnables; et puisque la Bible ne saurait être nulle part dépourvue de sens, c'est le signe que leur sens est plus profond qu'il n'apparaît. Augustin se défend de poursuivre, dans ses commentaires littéraux de la Genèse, cette exégèse allégorique dont l'absurdité de la lettre indique la nécessité (il manque d'ailleurs souvent à sa résolution, pour notre plus grand profit), et renvoie sur ce point à d'autres travaux, passés ou à venir: «Dans le présent ouvrage, j'ai entrepris, non pas de sonder les mystères prophétiques, mais d'accréditer le caractère historique des événements: de faits qui peuvent paraître impossibles à des lecteurs superficiels et incroyants, ou qui semblent combattre l'autorité même de la sainte Ecriture par une sorte de témoignage adverse, j'ai essayé de montrer par le raisonnement, dans la mesure de mes forces et du secours divin, qu'ils n'étaient ni impossibles, ni contradictoires. Mais

---

<sup>1</sup> De Genesi ad litteram XI 1, 2, éd. Zycha p. 334, 21—335, 4: Admonendum arbitror [...] illud a nobis esse flagitandum, ut ad proprietatem litterae defendatur, quod gestum narrat ipse qui scripsit. Si autem in uerbis dei uel cuiusquam personae in officium propheticum adsumtae dicitur aliquid, quod ad litteram nisi absurde non possit intellegi, procul dubio figurate dictum ob aliquam significationem accipi debet; dictum tamen esse dubitare fas non est. Hoc enim a fide narratoris et pollicitatione expositoris exigitur.

d'autres faits, dont la possibilité est évidente et qui ne présentent pas la moindre apparence d'incompatibilité, peuvent sembler à certains inutiles en quelque sorte ou même déraisonnables; à leur propos également, j'ai argumenté: s'ils échappent à l'ordre naturel et usuel des événements, sans pour autant — notre sentiment, devant l'autorité de la sainte Ecriture, la plus digne de confiance qui soit, doit s'effacer — pouvoir être dénués de sens, il faut donc croire qu'ils en ont un mystérieux; quant à le rechercher et l'exposer, si je ne me suis pas déjà acquitté de ce travail ailleurs, je le renvoie à un autre moment.»<sup>1</sup>

Moyennant cette précaution de ne pas décréter à la légère l'absurdité d'un texte biblique pris à la lettre, et par suite de ne pas en rechercher inconsidérément une portée allégorique inexistante, il est dans l'Ecriture bien des exemples où l'apparente déraison invite à l'interprétation figurée, et Augustin en fournit plusieurs. Soit le *crescite et multiplicamini* de la Genèse; s'il faut en croire le texte, Dieu réserve cette bénédiction multiplicatrice à deux catégories seulement d'êtres vivants, les poissons<sup>2</sup> (Gen. 1, 22) et l'homme (Gen. 1, 28); mais elle eût convenu en vérité à toutes les créatures susceptibles d'accroissement numérique par la fécondation; pourquoi donc cette limitation arbitraire, sinon pour inciter le lecteur à découvrir un message spirituel au delà de l'illogisme de la lettre?<sup>3</sup> «Si nous

<sup>1</sup> Ibid. IX 12, 22, p. 283, 11—25: Neque hoc opere suscepimus prophetica aenigmata perscrutari, sed rerum gestarum fidem ad proprietatem historiae commendare, ut quod impossibile uideri uanis atque incredulis potest aut ipsi auctoritati sanctae scripturae uelut testificatione contraria repugnare id pro meis uiribus, quantum deus adiuuat, disserendo demonstrem neque impossibile esse neque contrarium, quod autem possibile quidem adparet nec habet ullam speciem repugnantiae, sed tamen quasi superfluum uel etiam stultum quibusdam uideri potest, hoc ipsum disputando demonstrem, quod ideo non tamquam rerum gestarum naturali uel usitato ordine factum est, ut cordibus nostris fidelissima sanctarum scripturarum auctoritate praelata, quia stultum esse non potest, mysticum esse credatur, quamuis eius expositionem uel inquisitionem aut alibi iam exhibuerimus aut in tempus aliud differamus.

<sup>2</sup> Et les oiseaux, qu'Augustin oublie.

<sup>3</sup> Voici l'interprétation allégorique proposée par Augustin: la multiplication des animaux aquatiques signifie qu'une idée unique peut

considérons l'essence même des choses, non plus au sens allégorique, mais au sens propre, la parole: *Croissez et multipliez* convient à tout être qui naît d'une semence. Si nous les prenons au sens figuré, — et c'est là plutôt, je crois, la véritable intention de l'Ecriture, qui ne limite pas pour rien cette bénédiction aux animaux aquatiques et aux hommes, — nous trouvons à ce prix . . .<sup>1</sup>, etc.

Quelques lignes plus loin (en 1, 29—30), la Genèse rapporte que Dieu assigna l'«herbe verte» et les «arbres porteurs de fruit» pour nourriture à l'homme et à tous les animaux. Mais voilà, observe Augustin, une affirmation démentie par l'histoire naturelle la plus élémentaire, qui montre que bien des animaux vivent uniquement de chair; l'absurdité de l'Ecriture prise à la lettre apparaît ici en sens inverse de l'exemple précédent: dans ce dernier, la Bible péchait par généralisation insuffisante, en limitant à quelques animaux ce qui aurait dû s'appliquer à tous les êtres vivants; ici, elle donne dans la généralisation excessive, en étendant à tous les animaux ce qui n'est vrai que de quelques uns; n'importe, la fonction de l'étrangeté du sens littéral est la même dans les deux cas; elle induit toujours à penser que le véritable sens est autre: «Un indice en effet doit avertir le lecteur que ce récit n'est pas à entendre au sens charnel: c'est que les herbes vertes et les arbres fruitiers constituent la nourriture que la Genèse attribue à toute espèce d'animaux, à tous les oiseaux comme à tous les serpents; or nous voyons bien que les lions [...] se nourrissent exclusive-

---

s'exprimer au moyen d'une infinité de symboles matériels différents; inversement, la multiplication des êtres humains signifie qu'un même symbole matériel peut recevoir une infinité d'interprétations intellectuelles différentes. Cf. Confessions XIII 24, 36, 13—25, éd. Labriolle II p. 395, et 24, 37, 21—40, p. 396.

<sup>1</sup> Conf. XIII 24, 37, 1—7, p. 395: Itaque si naturas ipsas rerum non allegorice, sed proprie cogitemus, ad omnia, quae de seminibus gignuntur, conuenit uerbum: *crescite et multiplicamini*; si autem figurate posita ista tractemus — quod potius arbitror intendisse scripturam, quae utique non superuacue solis aquatilium et hominum fetibus istam benedictionem adtribuit — inuenimus . . . Nous reproduisons la traduction de Labriolle.

ment de viande.»<sup>1</sup> Mais — et ce sera notre dernier exemple augustinien — d'autres passages de la Bible ne se bornent plus à offrir des affirmations scientifiques inexactes ou incomplètes; certains sont véritablement incompréhensibles au sens littéral. Ainsi le verset 17 du Psaume 103, où le texte dont disposait Augustin portait: «Là les passereaux feront leur nid; la demeure de la foulque est leur chef»<sup>2</sup>; cette dernière proposition, prise à la lettre, est strictement dénuée de sens; pourquoi l'Écriture a-t-elle néanmoins tenu à la mentionner, sinon pour obliger le lecteur à y poursuivre une signification allégorique? «Une telle expression ne saurait recevoir aucun sens dans cette partie de la création qui s'offre à nos yeux [...] Pourquoi l'Esprit saint introduit-il certaines déclarations qui, appliquées au monde visible, semblent absurdes, si ce n'est pour nous contraindre, ne pouvant les entendre à la lettre, à en rechercher le sens spirituel?»<sup>3</sup> Voilà donc un point suffisamment établi: le critère qu'Arnobé mettait les païens en demeure de produire pour manifester l'opportunité de l'interprétation allégorique des mythes, les exégètes chrétiens le fournissent, avant Arnobé comme après lui, et c'est l'absurdité du sens littéral.

### III. Les analogues païens

Mais cette théorie des auteurs chrétiens ne leur est pas propre. Si l'information d'Arnobé avait été plus étendue, il aurait

<sup>1</sup> De Genesi contra Manichaeos I 20, 31, PL 34, 188: Vel hinc enim quiuis admoneri debet non carnaliter haec esse intellegenda, quia herbae uirides et ligna fructifera omni generi bestiarum, et omnibus uolatilibus et omnibus serpentibus in *Genesi* dantur ad cibum, cum uideamus leones [...] non pasci nisi carnibus.

<sup>2</sup> «Illic passeret nidificabunt; fulicae (oiseau des marais) domus dux est eorum.» Le texte des Septante est tout aussi inintelligible pour le deuxième membre de phrase: τοῦ ἐρωδίου ἡ οἰκία ἡγεῖται αὐτῶν, c'est-à-dire: «La demeure du héron le guide.» La Vulgate substitue simplement *herodii* (c'est-à-dire: «du héron») à *fulicae*. Seul le texte hébreu (où c'est le Ps. 104, 17) donne un sens acceptable: «La cigogne habite dans les cypres.»

<sup>3</sup> Enarratio in psalm. 103 I 18, PL 37, 1351: Hoc enim in ista creatura, quae oculis nostris adiacet, intellegi nullo pacto potest [...] Quare quaedam in rebus uisibilibus quasi absurda miscet spiritus sanctus, nisi ut ex eo quod non possumus accipere ad litteram, cogat nos ista spiritaliter quaerere?

connu que le paganisme lui-même avait réponse à l'espèce de défi qui lui était lancé de supprimer l'arbitraire dans le choix des mythes capables de supporter l'interprétation allégorique; et, par une rencontre significative, le critère qui sert de guide aux allégoristes païens coïncide avec celui qu'Origène et Augustin mettaient en avant: pour eux encore, c'est l'absurdité du sens littéral d'un mythe qui manifeste infailliblement la nécessité de l'exploiter par l'allégorie. La culture païenne offre de nombreux témoignages de cette conception; nous en reproduirons quelques uns, que, pour la commodité de l'exposé, nous grouperons en trois catégories, selon qu'ils émanent des commentateurs d'Homère, des exégètes des oracles, et des philosophes du mythe.

Les commentateurs de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* constituent une longue tradition, encore vivace à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle de notre ère, avec Eustathe, évêque de Thessalonique. Or ce dernier divise l'exégèse allégorique en deux variétés, selon qu'elle est «anagogique» ou historique; sans doute faut-il entendre qu'il distingue entre l'interprétation physique ou morale de type stoïcien d'une part, et d'autre part l'interprétation réaliste des Evhémère et des Palaephatos, selon laquelle les mythes ne sont autres que l'amplification divinisatrice d'événements humains et historiques; bien que l'interprétation historique ne réponde guère à l'idée que l'on se fait d'ordinaire de l'allégorie, Eustathe la rattache en effet à ce mode d'exégèse, puisque aussi bien elle ne s'arrête pas à la lettre du récit. Ce qui nous intéresse, c'est que le commentateur byzantin attribue à l'interprétation allégorique, quelle qu'elle soit, la fonction de remédier à la fréquente absurdité du mythe pris dans son sens littéral: «Le récit, absurde si l'on s'y tient, devait son salut à l'allégorie, soit anagogique, soit encore historique; car c'est bien pour les Anciens une allégorie que le traitement historique des mythes.»<sup>1</sup> Or, entre l'allégorie remède de l'absurdité et l'absurdité signe de l'allégorie, la différence n'est pas grande.

<sup>1</sup> Comment. ad Homeri Iliadem A 3—7, éd. Weigel I p. 17, 25—26: τῇ δὲ τοῦ λόγου αὐτόνομον ἀτοπίαν ἀλληγορία ἐθεράπειεν ἢ ἀναγωγικὴ ἢ καὶ ἱστορικὴ· ἀλληγορία γάρ τις καὶ ἡ διὰ ἱστοριῶν θεραπεία τῶν μύθων εἶναι δοκεῖ τοῖς παλαιοῖς.

Mais il ne faudrait pas croire que les commentateurs d'Homère ont attendu Eustathe pour dégager ce critère de l'allégorie. Car l'on trouve bien avant lui des traces de cette conception, sinon sous forme d'exposé doctrinal, du moins à l'état de procédé pratiqué plus ou moins consciemment. C'est le cas du *De antro nympharum*, opuscule du III<sup>ème</sup> siècle dans lequel Porphyre applique l'exégèse allégorique à un bref épisode du chant XIII de l'*Odyssée*, vers 102 à 112; l'ancre d'Ithaque auquel aborde Ulysse est en effet décrit par Homère au moyen de caractères contradictoires: il comporte par exemple deux entrées, l'une pour les hommes, l'autre pour les dieux, ce qui ne laisse pas de surprendre, les dieux d'ordinaire ne se mêlant pas aux mortels; il est dit à la fois charmant et ténébreux, par une association insolite, puisque les ténèbres sont le plus souvent rébarbatives, etc. Or cette description incohérente est pour Porphyre, comme d'ailleurs pour son prédécesseur le néo-pythagoricien Cronius, un indice qui contraint le lecteur à abandonner le sens littéral et à voir dans l'ancre le symbole d'une réalité supérieure: «Après cette déclaration donc, Cronius donne comme évident, non seulement pour les savants, mais aussi pour les simples, que le poète dans son récit s'exprime en allégorie et à mots couverts, par où il nous oblige à rechercher quelle est la porte des hommes et quelle est celle des dieux, et ce que signifie cet ancre à deux ouvertures, donné comme consacré aux 'Nymphes', à la fois charmant et sombre, alors que les ténèbres ne sont rien moins que charmantes, mais plutôt effrayantes»<sup>1</sup>; si l'ancre littéraire d'Homère réunit ainsi des qualités inconciliables au sens propre, c'est pour donner à penser qu'il n'est pas un ancre réel, mais bien l'image du monde où les mêmes qualités sont juxtaposées, de façon explicable cette fois: «Le monde [...] est agréable, bien qu'il soit de sa nature sombre et ténébreux [...] L'ancre

<sup>1</sup> De antro nymph. 3, éd. Nauck p. 56, 6—14: Τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προειπὼν φησὶν ἔκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνέσσεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητὴν, πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζονται τίς μὲν ἀνθρώπων πύλη, τίς δὲ θεῶν, καὶ τί βούλεται τὸ ἄντρον τοῦτο τὸ δίθυρον, <ίερὸν> μὲν νυμφῶν εἰρημένον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπήρατον καὶ ἡεροειδές, οὐδαμῶς τοῦ σκοτεινοῦ ἐπηράτου ὄντος, ἀλλὰ μᾶλλον φοβεροῦ.

est charmant et ténébreux à l'image du monde»<sup>1</sup>; c'est en effet que le monde, obscur dans sa matière, devient beau et agréable par la forme qui s'y ajoute et l'organise; de même l'ancre, symbole du monde, est agréable à la première rencontre, vu de l'extérieur et en surface, mais ténébreux pour qui pénètre dans ses profondeurs<sup>2</sup>. Comme on le voit, Porphyre s'abstient de faire la théorie de l'absurdité tenue pour le signe de l'allégorie; mais c'est là un principe d'exégèse dont il s'inspire pratiquement, lorsqu'il considère la description contradictoire de l'ancre comme une invitation contraignante à voir en lui une caverne symbolique, et non réelle.

On devine que, plus encore que les mythes homériques, les consultations accordées par les oracles grecs étaient, à première vue, entachées d'absurdité; mais, au lieu d'être pour elles une cause de discrédit, cet état de choses, à une certaine époque du moins, leur procura certains avantages; dans les temps anciens en effet, la bizarrerie des réponses oraculaires passait pour la garantie de leur origine divine et provoquait la vénération chez les consultants; c'est seulement plus tard que l'on se mit à préférer que les oracles parlassent en clair, que l'on s'avisait que leurs façons énigmatiques détournaient de la vérité et ne faisaient guère qu'assurer à la divination une position de repli pour le cas où elle se tromperait. Cette évolution dans le goût de la clientèle des oracles est retracée par Plutarque, qui mérite confiance sur ce point, étant lui-même prêtre d'Apollon delphique: « Avec cette clarté des oracles, il s'est produit à leur sujet, dans l'opinion, une évolution parallèle aux autres changements: autrefois leur style étrange et singulier, tout-à-fait ambigu et périphrastique, était un motif de croire à leur caractère divin pour la foule qu'il remplissait d'admiration et d'un religieux respect; mais plus tard on aima apprendre chaque chose clairement et facilement, sans emphase ni recherche de style, et l'on accusa la poésie qui entourait les oracles de s'opposer à la

<sup>1</sup> Ibid. 12, p. 65, 6—10: *ὁ κόσμος [...] ἐπέραστος καὶ περ σκοτεινὸς ὡς φύσει καὶ ἡρωειδής [...] Ἄντρον ἐπήρατον ἡρωειδὲς κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου.*

<sup>2</sup> Telle est la justification du symbolisme de l'ancre que Porphyre développe au § 6.

connaissance de la vérité, en mêlant de l'obscurité et de l'ombre aux révélations du dieu; même l'on suspectait déjà les métaphores, les énigmes, les équivoques d'être pour la divination comme des échappatoires et des refuges ménagés pour permettre au devin de s'y retirer et de s'y cacher en cas d'erreur.<sup>1</sup> On comprend aisément le rapport de ces considérations à notre sujet; il en ressort en effet qu'il fut un temps où l'étrangeté des oracles semblait un témoignage en faveur de leur caractère divin; elle passait donc pour la preuve de la richesse de leur message; mais ce message ne pouvait évidemment résider dans leur sens littéral, incompréhensible; on n'avait chance d'y accéder qu'au moyen d'une interprétation allégorique, par quoi se manifeste la connexion entre l'illogisme des sentences oraculaires et la convenance de leur traitement par l'allégorie.

Il est enfin d'autres auteurs chez qui la théorie de l'absurdité comme signe de l'allégorie apparaît avec plus de netteté que chez les commentateurs d'Homère ou les exégètes des oracles; il est permis de voir en eux les philosophes du mythe, parce qu'ils se sont appliqués, plutôt qu'à l'exégèse effective des légendes, à l'analyse théorique du mythe en tant que mode d'expression. Nous examinerons le témoignage de deux d'entre eux, le philosophe Sallustius et l'empereur Julien, qui appartiennent l'un et l'autre au milieu du IV<sup>ème</sup> siècle après J.-C.

Le *De diis et mundo*, sorte de catéchisme dans lequel Sallustius résume l'essentiel du néoplatonisme courant, contient des

<sup>1</sup> De Pythiae oraculis 25, 406 F—407 B, éd. Sieveking p. 53, 6—19: μετὰ δὲ τῆς σαφηνείας καὶ ἡ πλίστις οὕτως ἐστρέφετο συμμεταβάλλονσα τοῖς ἄλλοις πράγμασιν, ὥστε πάσαι μὲν τὸ μὴ σύνθηδες μὴδὲ κοινὸν ἀλλὰ λοξὸν ἀτεχνῶς καὶ περιπεφρασμένον εἰς ὑπόνοιαν θεώτητος ἀνάγοντας ἐκπλήττεσθαι καὶ σέβεσθαι τοὺς πολλοὺς· ὕστερον δὲ τὸ σαφῶς καὶ ῥαδίως ἕκαστα καὶ μὴ σὺν ὀγκῷ μὴδὲ πλάσματι μανθάνειν ἀγαπῶντες οὐ μόνον ἡτιῶντο τὴν περικειμένην τοῖς χρησμοῖς ποιῆσιν ὡς ἀντιπεράττουσαν τῇ νοήσει πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀσάφειάν τε καὶ σκιὰν τῷ φραζομένῳ μινύουσιν, ἀλλ' ἤδη καὶ τὰς μεταφορὰς καὶ τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀμφιβολίας ὥσπερ μυχοὺς καὶ καταφυγὰς ἐνδύεσθαι καὶ ἀναχωρεῖν τῷ πταίσῳ πεποιημένας τῆς μαντικῆς ὑπερωρῶντο. La traduction que nous reproduisons est celle de Plutarque, Sur les oracles de la Pythie, texte et trad. avec une introd. et des notes, thèse cplém. par R. Flacelière, Paris 1936, p. 140—142.

réflexions sur le rôle de l'expression mythique<sup>1</sup>. S'interrogeant sur le pourquoi de l'absurde immoralité qui défigure les récits poétiques relatifs à Cronos et à Zeus, l'auteur lui assigne pour fonction de provoquer l'étonnement du lecteur, et de lui faire regarder le mythe comme une apparence qui dissimule de profondes vérités inexprimables en clair: «Mais pourquoi, dans les mythes, a-t-on parlé d'adultères, de rapt, de chaînes liant un père, et de toutes ces autres étrangetés? Ou n'y aurait-il pas là un dessein admirable, à telle fin que, grâce à cette apparente étrangeté, l'âme tout aussitôt regarde ces récits comme des voiles, le vrai comme une chose ineffable?»<sup>2</sup> Voilà prononcé le mot *ἀτοπία*, que reprendra Eustathe, pour caractériser le critère qui invite à abandonner le sens littéral des mythes et à en poursuivre l'intention allégorique.

Plutôt qu'*ἀτοπία*, Julien emploie les mots *ἀπεμφαῖνον* et *παράδοξον*; mais l'idée est identique, et il l'exprime avec plus de clarté et de précision que personne. Son *Discours VII Contre le cynique Héraclius* constitue un véritable court traité du mythe, formulé à l'occasion d'une attaque contre un philosophe cynique qui, dans une lecture publique, en avait débité d'absurdes. Julien y fait remonter à son maître Jamblique la théorie selon laquelle l'absurdité des mythes proclame en quelque sorte la nécessité d'en dépasser le sens littéral pour parvenir à leur sens caché; voilà la véritable destination de l'intelligence aidée par les dieux: «L'absurdité même des mythes est pour Jamblique une voie qui conduit à la vérité. En effet, plus l'énigme tient du paradoxe et du prodige, plus il semble qu'elle proteste de la nécessité de ne pas donner créance à son sens littéral, mais

<sup>1</sup> Sur la théorie du mythe chez Sallustius, cf. E. Passamonti, La dottrina dei Miti di Sallustio filosofo neoplatonico, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. di Sc. morali, storiche e filologiche, Serie V 1, 1892, p. 643—664 et 712—727; sur l'absurdité volontaire des mythes, p. 649.

<sup>2</sup> De diis et mundo III, éd. Nock p. 4, 15—20: Ἀλλὰ διὰ τί μοιχεύας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμούς καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασι; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἡγήσῃται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίσῃ; Nous empruntons la traduction à Trois dévots païens, III: Sallustius, Des Dieux et du Monde, traduit par A. J. Festugière, Paris 1944, p. 22.

de rechercher attentivement le sens caché, de n'avoir point de cesse qu'il ne nous soit devenu manifeste grâce aux dieux qui nous guident, qu'il n'ait accompli l'initiation, ou, pour mieux dire, le parfait achèvement de notre intelligence.»<sup>1</sup> L'absurdité des légendes n'est donc pas scandaleuse, ni surtout inutile; incitant à rechercher la vérité profonde, elle tient elle-même le rôle d'un maître intérieur, et dispense de tout autre enseignement: «Il faut admettre que ce que la raison juge absurde se justifie par son utilité: les hommes n'auront ainsi nul besoin d'une explication extérieure; mais, instruits par le contenu même du mythe, ils voudront en chercher le sens caché; ils auront à cœur d'y appliquer tous leurs soins, guidés par les dieux.»<sup>2</sup> Cette idée que l'absurdité du sens littéral oblige le lecteur à un effort de recherche du message allégorique est reprise, on le voit, de *L'antre des nymphes* de Porphyre, et Julien la traduit par le même verbe *πολυπραγμανεῖν*.

Bien plus, ayant à choisir entre la dissertation claire sur les choses de la religion et le mythe d'apparence absurde, Julien préfère ce dernier procédé d'exposition, qui contraint à dépasser toute représentation anthropomorphique de la divinité, éludant ainsi un piège auquel le discours direct n'échappe pas toujours: «Quand un mythe d'ordre divin est absurde au jugement de la raison, c'est le moyen qu'il prend pour en quelque sorte nous crier et nous adjurer de ne pas y ajouter foi sans plus, mais d'en examiner et d'en rechercher le sens caché. Voici au juste la supériorité en ces matières du recours à l'absurdité par rapport au discours noble: en usant de ce dernier, on court le risque de faire passer les dieux pour des hommes d'une beauté, d'une grandeur, d'une vertu prestigieuses, mais qui, toutefois, ne

<sup>1</sup> Oratio VII 217 C—E, éd. Hertlein I p. 281, 23—282, 4: Τὸ γὰρ ἐν μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῷ τούτῳ προσδοιοῖται πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παρὰδόξον ἐστὶ καὶ τερατώδες τὸ αἶνιγμα, τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι, μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλὰ τὰ ληληθότα περιεργάζεσθαι καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῇ γενόμενα τὸν ἐν ἡμῖν τελείωσι, μᾶλλον δὲ τελειώσῃ νοῦν.

<sup>2</sup> Ibid. 219 A, p. 283, 17—23: Τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφαῖνον <τοῦ> χρησίμου γιγνόμενον χάριν ἐγκριτέον, ὥς ἂν μὴ τιнос ὑπομνήσεως ἐξῶθεν οἱ ἄνθρωποι δεόμενοι, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμανεῖν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς προθυμηθεῖεν.

sont que des hommes; au contraire, un récit absurde permet d'espérer que l'auditeur passera outre le sens apparent des mots pour en extraire la substance et s'élancer vers la pensée pure qui règne sur tous les êtres.<sup>1</sup> Dans l'effort pour la connaissance de Dieu, la valeur du mythe s'apparente ainsi en quelque sorte à la théologie négative, qui elle aussi évite l'anthropomorphisme par le recours à l'irrationnel.

En définitive, l'absurdité des mythes n'a rien de fortuit; elle a été délibérément voulue par les premiers poètes qui en sont les auteurs. Ceux-ci n'ont nullement eu l'intention d'y consigner des faits historiques; mais, ayant pénétré la nature des choses par la grâce des dieux, ils ont dissimulé leur message en des légendes absurdes pour piquer notre curiosité et stimuler notre recherche; ils prévoyaient que la foule n'irait pas au delà de la lettre des mythes; mais l'élite, de son propre mouvement et sans secours extérieur, découvre la théologie qui s'y cache. C'est ce que Julien expose dans son *Discours V Sur la Mère des dieux*: «Que l'on ne suppose pas toutefois que je rapporte ici des faits réels et qui se soient jamais passés [ . . . ] Les Anciens n'ont cessé de rechercher les causes des êtres, soit guidés par les dieux, soit par leurs propres forces (mais peut-être vaut-il mieux dire qu'ils cherchaient sous la conduite des dieux); les ayant trouvées, ils ont enveloppé leurs découvertes de mythes étranges, pour que l'absurde invraisemblance de la fiction nous conduisit à enquêter sur elle et à rechercher le vrai. J'admets que le vulgaire se contente de données irréfléchies et s'arrête aux seuls symboles, du moment qu'ils sont utiles. Mais, pour les hommes d'une intelligence supérieure, seule la vérité sur les dieux sera utile; si quelqu'un, l'ayant poursuivie guidé par les dieux, la découvre et la saisit, c'est que ces énigmes l'auront averti

<sup>1</sup> Ibid. 222 CD, p. 288, 12—23: Κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θεῶν, αὐτόθεν ἡμῖν ὥσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι. Τοσοῦτῳ δ' ἐστὶ κρεῖττον ἐν τούτοις τοῦ σεμνοῦ τὸ ἀπεμφαίνειν, ὅσῳ διὰ μὲν ἐκείνου καλοῦς ἴλιαν καὶ μεγάλους καὶ ἀγαθοὺς, ἀνθρώπους δὲ ὁμῶς τοὺς θεοὺς κίνδυνος νομίσαι, διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπερδιδόντας τῶν ἐν τῷ φανερῷ λεγομένων ἐπὶ τὴν ἐξηγημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσαν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν ἐλπίς ἀναδραμεῖν.

d'avoir à rechercher en elles quelque chose; sa découverte l'aura conduit, grâce à la réflexion, au terme et comme au couronnement de son investigation; la croyance déférente à l'opinion d'autrui y aura eu moins de part que l'activité de sa propre intelligence.»<sup>1</sup>

On discerne donc dans la pensée grecque tardive, au moins à partir du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, une tradition assez ferme et durable qui considère l'absurdité littérale des mythes et des oracles comme l'indice de la nécessité de les interpréter par l'allégorie. On ne saurait douter que cette théorie s'apparente à celle que nous avons précédemment dégagée de l'exégèse biblique d'Origène et d'Augustin. Il serait intéressant de savoir s'il existe entre ces deux tendances exégétiques parallèles une relation de causalité; malheureusement, la chronologie ne permet guère de trancher cette question; la théorie apparaît solidement élaborée chez Origène, à qui Augustin n'a presque rien ajouté sur ce point; mais les données relevées chez Plutarque sont trop sommaires pour qu'Origène ait pu y trouver son inspiration; Porphyre est plus explicite, mais son activité littéraire est légèrement postérieure à celle du théologien alexandrin; d'un autre côté, il est peu vraisemblable que Julien soit en quoi que ce soit redevable à Origène. Pour retrouver l'origine de cette théorie, il faudrait remonter sans doute plus haut; l'on en rencontrerait des traces chez Philon d'Alexandrie<sup>2</sup>, qui a dû la transmettre à Origène; mais il la tient probablement lui-même

<sup>1</sup> Oratio V 170 A—C, p. 220, 8—27: *Καὶ μή τις ὑπολάβῃ με λέγειν, ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν* [ . . . ] *Ἄλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων αἰ τὰς αἰτίας, ἤτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένους <ἦ> κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνώμενοι, βέλτιον δὲ ἴσως εἰπεῖν ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἔπειτα εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰ μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαινοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκοῦσης οἶμαι τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν μόνως ἐσομένης ὠφελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἰ τις ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὐροὶ καὶ λάβοι, διὰ μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθεὶς, ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ τῆς σκέψεως εὐρῶν πορευθεὶς, οὐκ αἰδοῖ καὶ πιστεῖ μάλλον ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφετέρᾳ κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ.*

<sup>2</sup> Cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Jena 1875, p. 10 et 165 sq.

des exégètes stoïciens; l'un d'eux, le pseudo-Héraclite, estime que c'est l'impiété des poèmes homériques pris à la lettre qui fonde la légitimité de l'interprétation allégorique<sup>1</sup>; il ne parle pas de leur absurdité, mais l'on comprend que l'impiété débouche dans l'absurdité dès que l'on quitte le plan religieux pour celui de la logique. Aussi bien, il n'entre pas maintenant dans notre propos de rechercher l'origine dernière de la doctrine de l'absurdité comme signe de l'allégorie; notre seul dessein était ici de montrer la présence de cette conception à la fois dans l'exégèse chrétienne et dans l'exégèse païenne, et à la même époque; il y a là, nous semble-t-il, un fait significatif à soi seul, et une illustration, sur un cas particulier, de la parenté plus générale des procédés exégétiques que les chrétiens appliquaient à la Bible et les Grecs à leur mythologie.

---

<sup>1</sup> *Quaestiones homericæ* 22, éd. Oelmann p. 32, 18—33, 2.

## Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe

L. VISCHER, Herblingen — D. LERCH, Oberhallau

Man hat es von jeher für wichtig angesehen, bei der Auslegung eines Textes auch Kommentatoren früherer Zeiten nach ihrer Meinung zu fragen. In manchen Kommentaren finden wir Angaben über die Auslegung früherer Epochen, manchmal sogar regelrechte Exkurse, in welchen viel auslegungsgeschichtliches Material zusammengetragen ist. Es kann aber nicht übersehen werden, daß diesen Bemühungen sehr oft etwas Zufälliges anhaftet. Meistens sind einfach gewisse Autoren willkürlich herausgegriffen und ihre Meinungen werden nebeneinander hingestellt, ohne daß zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang sichtbar würde. Sicher leistet auch dieses Verfahren der Auslegung gewisse Dienste. Es werden nämlich die verschiedenen Meinungen sichtbar, die dem Texte gegenüber möglich sind. Etwas sehr Wesentliches ist aber dabei nicht beachtet: die Tatsache nämlich, daß die Auslegung, die ein Text im Laufe der Zeit gefunden hat, eine zusammenhängende Geschichte darstellt. Eine Auslegung kommt nicht zustande, indem ein Ausleger sich ohne Voraussetzungen mit einem Text auseinandersetzt; der Ausleger steht in einer bestimmten Tradition der Auslegung, mit der er sich einverstanden erklärt, von der er sich abgrenzt, von der er jedenfalls bestimmt ist. Seine Auslegung wird darum nur voll verständlich, wenn man sie als Bestandteil eines auslegungsgeschichtlichen Vorganges zu sehen vermag. Man darf sich darum nicht damit begnügen, einige Zeugen aus der Vergangenheit zusammenhanglos anzurufen und statistisch zu vermerken. Es ist vielmehr notwendig, der gesamten Geschichte nachzuspüren, die ein Text oder ein biblischer Begriff im Laufe der Zeit gehabt hat. Erst dieses Bemühen kann im eigentlichen Sinne als Auslegungsgeschichte bezeichnet werden. Und die Forderung, die wir

vorlegen möchten, geht dahin, daß solche Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe zu erkennen sei, daß ihre Methode gründlich durchdacht und daß die Arbeit auf diesem Gebiete so weitgehend wie möglich koordiniert werden müsse.

Es seien hier zunächst einige Überlegungen angestellt, wozu die Auslegungsgeschichte dienlich sein kann:

1. Zunächst kommen die Ergebnisse, die sie zeitigt, der Auslegung des Textes zugute. Sobald der Verlauf der Auslegungsgeschichte eines Textes erhellt wird, wird uns nämlich der Ausgangspunkt, von dem aus wir unsere Exegese vollziehen, in seiner Bedingtheit sichtbar. Es wird uns bis zu einem gewissen Grade bewußt, von welchen Voraussetzungen wir unwillkürlich bestimmt sind, und es gelingt uns, unsere Arbeit am Texte einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Des weiteren verhilft uns die Auslegungsgeschichte dazu aufzuzeigen, wo gewisse Texte unwillkürlich überinterpretiert werden, etwa dadurch, daß ein Text jahrhundertlang dazu herhalten mußte, eine bestimmte theologische Problematik zu exemplifizieren. Es ist klar, daß sich beide Vorteile für die exegetische Ausgangslage erst dann ergeben, wenn die Auslegungsgeschichte in ihrer Gesamtheit erforscht und dargestellt wird.

2. Nun kann uns aber eine methodisch streng betriebene Auslegungsgeschichte nicht nur die Auslegung eines Textes erleichtern. Es kommt ein weiterer Nutzen hinzu: Sie hilft uns die bestehende exegetische Literatur zu erschließen. Die exegetische Literatur wird von Historikern verhältnismäßig wenig berücksichtigt. Das ist leicht verständlich. Kommentare sind keine direkten Quellen. Ein systematisches Werk scheint uns die Geisteshaltung eines Menschen unmittelbarer zu zeigen als eine Auslegung. Bei der Auslegung tritt das Persönliche jedenfalls auf den ersten Blick zurück, eben weil der Ausleger mit der sachlichen Aufgabe der Exegese beschäftigt ist. Nun macht aber gerade diese Eigenschaft die exegetische Literatur wiederum zu einer besonders wichtigen historischen Quelle. Denn hier wird mit besonderer Unmittelbarkeit sichtbar, wie ein christlicher Denker die verpflichtenden Zeugnisse seines Glaubens verstanden und gedeutet hat und in welcher Weise seine Formu-

lierung des Glaubens durch sie bestimmt worden ist. Der christliche Theologe ist einerseits der Exponent einer bestimmten Tradition, einer bestimmten Geistesrichtung und einer bestimmten geistigen Umgebung und andererseits ist er mit den Zeugnissen des christlichen Glaubens konfrontiert. Sein theologisches Denken enthält darum verschiedene Komponenten. Und nun kann man nirgends mit derselben Unmittelbarkeit erkennen, wie das biblische Denken sich mit den Bedingungen und den Denkvorsetzungen einer bestimmten Zeit verbindet, wie da, wo ein Theologe sich als Exeget mit der Schrift auseinandersetzt. Allerdings bedarf es einer eindringenden auslegungsgeschichtlichen Untersuchung, bis man diesen Vorgang wirklich authentisch zu erkennen vermag: Jede Auslegung muß in ihren geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden; aber dann werden Kommentare in ganz besonderer Weise als Quellen zu sprechen beginnen, und der Historiker wird sofort auf den eminenten Quellenwert der exegetischen Literatur aufmerksam werden müssen. Es wird dann sinnvoll, die z. T. noch unbekannte exegetische Literatur ans Licht zu ziehen. Es wird sinnvoll, sie kritisch zu durchgehen und literarisch zu bestimmen. Man denke nur, wie wenig man z. B. mit den großen Kommentarwerken des 17. und 18. Jahrhunderts anzufangen weiß. In der Auslegungsgeschichte nehmen sie aber eine wichtige Stellung ein. Man kann also sagen: Durch eine gründlich betriebene Auslegungsgeschichte wird eine Menge von unbearbeitetem Material zur Bearbeitung reif. Und selbstverständlich wird diese Bearbeitung auch Nebenergebnisse zeitigen. Es ist bis jetzt wohl noch keine auslegungsgeschichtliche Arbeit geschrieben worden, ohne daß zugleich auch unerwartete und aufschlußreiche quellenmäßige und literarische Zusammenhänge entdeckt worden wären und ohne daß man auf neue historische Beziehungen aufmerksam geworden wäre<sup>1</sup>. Mit einem Wort: Eine unbekannte Literatur beginnt zu sprechen.

<sup>1</sup> Vgl. „Das Lob Abrahams bei Gregor von Nyssa und Ephräm“ in: D. Lerch, Isaaks Opferung, S. 115ff.; ferner ebenda, S. 232f., die Ausführungen über die Beziehung zwischen dem Genesiskommentar des Johannes Wild und dem Farrago annotationum Zwinglis (vgl. dazu noch Theol. Zeitschr. 1952, 471f.).

3. Den dritten Nutzen aus der Auslegungsgeschichte zieht die Dogmen- und die Theologiegeschichte. Die dogmatischen oder theologischen Aussagen haben ja jeweils einen biblisch-exegetischen Hintergrund; sie sind entweder aus der Schrift gewonnen oder doch vor der Schrift verantwortet worden. Aber worin nun auch die Relation zur Schrift bestehe, jedenfalls ist die Kenntnis davon für die Dogmen- und Theologiegeschichte als Ergänzung äußerst wertvoll. Man hat selbstverständlich schon immer die entsprechende Bibelsexegese herangezogen, um bestimmte dogmatische Aussagen besser und konkreter zu verstehen. Aber merkwürdigerweise wird in den Gesamtdarstellungen der Dogmengeschichte der Anteil, den das biblische Denken an der Entwicklung der kirchlichen Lehre gehabt hat, weniger beachtet. Man konzentriert sich da in der Regel auf die immanente Entwicklung der Lehre und auf die Ermittlung von äußeren Einflüssen. Das mag wieder damit zusammenhängen, daß die exegetische Literatur quellenmäßig noch wenig erschlossen ist, aber es ist klar, daß eine systematisch geführte Auslegungsgeschichte die Erforschung dieses Zusammenhanges erleichtern und der Dogmen- und Theologiegeschichte manches neue Licht zutragen kann.

4. Es würde über den Rahmen dieser Mitteilung hinausführen, wenn dargelegt werden sollte, inwiefern die Auslegungsgeschichte auch für die systematische Theologie bedeutungsvoll ist<sup>1</sup>. Wir begnügen uns damit, bloß darauf hinzuweisen, daß es

---

<sup>1</sup> Es ist unbestritten, daß zwischen historisch-kritischer Schriftauslegung und bekenntnisgebundener Interpretation eine Brücke geschlagen werden muß. Natürlich ist damit nicht dies gemeint, daß gegenseitig mehr oder weniger zufällige Anleihen gemacht werden. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, daß das historisch-kritisch Erarbeitete als Zeugnis der Offenbarungsgeschichte, d. h. der Geschichte des göttlichen Bundes mit dem alt- und neutestamentlichen Gottesvolk erkannt und gedeutet wird. Nun betrachte man es zunächst einmal als eine Arbeitsvoraussetzung, daß die Bedingungen, unter denen sich die Auslegung biblischer Schriften vollzogen hat und noch vollzieht, wenigstens z. T. nicht andere sind als die Bedingungen, unter denen die biblischen Zeugnisse fixiert worden sind. Insofern nun die Auslegungsgeschichte irgendeines Abschnittes uns historisch näher und darum deutlicher erkennbar ist als die Entstehungsgeschichte irgendeines biblischen Textes bzw. Buches, kann jene gewissermaßen als ein Vergrößerungsglas diese

sich auch hier um einen sehr wichtigen Zusammenhang handelt; das ist um so mehr gerechtfertigt, weil bei diesem Frageaspekt die konfessionelle Bindung hinsichtlich des Begriffes der Offenbarung entscheidend ins Gewicht fällt.

Nun ist aber nicht nur vom Nutzen der Auslegungsgeschichte zu reden, sondern auch davon, wie die auslegungsgeschichtliche Arbeit sich fördern läßt. Es ist klar, daß an den Auslegungsgeschichtler die höchsten Anforderungen gestellt sind. Er muß nicht nur den Überblick über die Kirchengeschichte haben, sondern sollte eigentlich in allen Epochen über Spezialkenntnisse verfügen. Das ist eine Aufgabe, die ein einzelner nicht bewältigen kann. Darum ist auf dem Gebiet der Auslegungsgeschichte wie kaum auf einem andern Gebiet die Zusammenarbeit notwendig. Es wäre deshalb sehr zu wünschen, daß der Kontakt unter denen zustande kommt, die sich um diese besondere Aufgabe bemühen. Gerade weil es sich um ein verhältnismäßig noch wenig bearbeitetes Gebiet handelt, ist es wichtig, daß man einander auf die Arbeitsmethoden aufmerksam macht, die man selber anwendet; man muß einander die Quellen mitteilen, die man benutzt hat, und die Beobachtungen, die man daran gemacht hat. Man muß die Möglichkeit haben, sich in einem Gebiet kontrollieren zu lassen, in dem man weniger bewandert ist. Das alles läßt sich schwer organisieren, aber es kann dadurch gefördert werden, daß man die Gelegenheit zum Kontakt sucht. Wer auslegungsgeschichtlich arbeiten will, muß sich jedenfalls darüber im klaren sein, daß er auf Kontakt angewiesen ist.

Wichtig ist weiter die gegenseitige Information über im Gang befindliche Arbeiten. Zunächst, solange die Auslegungsgeschichte noch methodisch im Werden ist, schadet es nichts, wenn ein Text doppelt bearbeitet wird. Aber trotzdem ist es eine unsinnige

---

deutlicher zeigen. Auslegungsgeschichtlich Verstehen meint mehr, als daß die Stimmen der früheren Ausleger mit Gewinn angehört werden. Der auslegungsgeschichtliche Tatbestand wird zum Abbild des Geheimnisses, das der auszulegende Text selber bezeugt. Auslegungsgeschichtlich Erklären heißt auch nicht, das Geheimnis rational auflösen, sondern es als Zeugnis der Offenbarung respektieren und deuten. (Man vergleiche dazu D. Lerch, Zur Frage nach dem Verstehen der Schrift, Zeitschrift für Theologie und Kirche 3, 1952, 350ff.)

Kräfteverschwendung, die möglichst vermieden werden sollte. Bei den wenigen Arbeiten, die auf dem Gebiete der Auslegungsgeschichte erschienen sind, sind uns bereits Doppelbearbeitungen bekannt geworden, und jedesmal war das mit Enttäuschungen und Nachteilen verbunden<sup>1</sup>. Ein Schritt zur Koordinierung ist damit getan worden, daß der Verlag Siebeck in Tübingen eine Reihe mit auslegungsgeschichtlichen Arbeiten herauszugeben begonnen hat. Es müßte hier noch mehr getan werden etwa dadurch, daß sich eine Zeitschrift bereit erklärte, zunächst regelmäßige Forschungsberichte zu publizieren und später beim weiteren Ausbau der Forschung auch über projektierte Arbeiten zu informieren.

---

<sup>1</sup> Die Auslegungsgeschichte von Matth. 27, 51—53 wurde doppelt bearbeitet und veröffentlicht:

a) Hermann Zeller S. J., *Corpora Sanctorum*, Eine Studie zu Matth. 27, 52—53, *Zeitschrift f. kath. Theologie* 1949, S. 385—465.

b) Erich Fascher, *Das Weib des Pilatus (Matth. 27, 19). Die Auferweckung der Heiligen (Matth. 27, 51—53). Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung*, Hallische Monographien Nr. 20, Halle 1951.

Bei den andern Fällen von Doppelbearbeitungen kam es nicht zu einer Veröffentlichung, weil die eine Arbeit abgebrochen werden mußte.

## The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26

R. McL. WILSON, St. Andrews

Professor H. E. W. Turner in his Bampton Lectures observes that the history of the exegesis of individual texts still awaits detailed examination<sup>1</sup>. The present paper is intended as a preliminary contribution to the fulfilment of this task.

Of the three texts which Professor Turner mentions, the first is Gen. 1. 26, on which he says: "A greater knowledge of Hebrew idiom would interpret the text as a simple example of the plural of majesty. The Fathers, however, discover here a glimpse into the counsels of the Triune God. The majority interpret the words as a dialogue between the Father and the Son, but others, particularly of the Antiochene tradition, detect a full Trinitarianism. Origen stands alone in a diffidently expressed opinion (perhaps derived from some rabbinic tradition) that the angels are here addressed"<sup>2</sup>.

In point of fact, there are three distinct questions of interpretation to be traced in the history of the exegesis of this text: (1) the significance of the plural *ποιήσωμεν*; (2) the identity of the man thus created; (3) the meaning attached to the phrase *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμολώσιν*<sup>3</sup>. A full treatment would of necessity involve consideration of the whole idea of the image of God, which would far exceed the limits of space available. Considerations of space again make it necessary to confine this study to the early history, up to the time of Origen.

---

<sup>1</sup> The Pattern of Christian Truth, 274f.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> It may be noted that references to the image and likeness of God in patristic texts are sometimes identified not as from Gen. 1. 26, but as from Gen. 1. 27. For present purposes the distinction is not important and has been largely ignored.

As Skinner<sup>1</sup> observes, the plural verb in this text has always been a problem. In Jewish exegesis it was, according to Moore<sup>2</sup>, a common opinion that it was to the angels that these words were addressed, and thus we find it said "when the Holy One, blessed be He, sought to create man, He took counsel with the ministering angels"<sup>3</sup>. In *Sanh.* 38b it is stated that the plural verbs in this and other passages are necessary to teach R. Johanan's dictum, that God does nothing without consulting His heavenly Court<sup>4</sup>. In the *Pirke of R. Eliezer*<sup>5</sup>, however, the words are said to be addressed to the Torah, while in the *Secrets of Enoch*<sup>6</sup> they are a command addressed to Wisdom. With this last we may compare the *Clementine Homilies*<sup>7</sup>, where Simon Magus claims that the plural verb indicates a plurality of agents, but Peter replies *εἰς ἔστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ ἐκπῶν Πουήσωμεν κτλ.* When we recall the ideas of Christ as the new Torah<sup>8</sup>, and as the Wisdom of God and the power of God<sup>9</sup>, these passages may perhaps be considered significant for the later Trinitarian development.

In the Rabbinic literature, however, there is also a vigorous polemic against any suggestion of plurality in the Godhead. According to *Meg.* 9a<sup>10</sup>, the LXX translators altered the Creation

<sup>1</sup> Genesis (ICC) 30.

<sup>2</sup> Judaism I. 407.

<sup>3</sup> Num. Rabbah 19. 3 (cf. Gen. Rabbah 8. 8; Eccles. Rabbah 7. 23. 1).

<sup>4</sup> Soncino edition, p. 244. A similar statement is ascribed to R. Simlai in Gen. Rabbah 8. 9. (cf. Deut. Rabbah 2. 13). See also J. Ber. IX 12d, 13a (ed. Schwab, London 1886, p. 150f.), and Herford, Christianity in Talmud and Midrash, 255 ff.

<sup>5</sup> Cf. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, 54. This work is dated by Scholem in the 8th century (Major Trends in Jewish Mysticism, 170; cf. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, 1892, 289); but it may contain older material.

<sup>6</sup> II Enoch 30. 8 (cf. Bousset-Gressmann, Religion des Judentums, 3. Aufl., 345).

<sup>7</sup> Ps.-Clem., Hom. XVI. 11f. Cf. Clem., Recog. 2. 39, where Gen. 1. 26, 3. 22 and 11. 7 are quoted by Simon Magus as proof of a plurality of gods. Two of these texts are mentioned in Sanh. 38b. Cf. Philo, De conf. ling. 168 ff.

<sup>8</sup> Davies, op. cit., 147ff.

<sup>9</sup> I Cor. 1. 24.

<sup>10</sup> Soncino ed., p. 49, with notes there. Cf. Bousset-Gressmann, op. cit., 158 n. 3.

story to prevent the idea of two Powers being read into the text. R. Hila denies that there was any taking of counsel, and interprets the plural as a plural of majesty<sup>1</sup>. According to R. Simlai<sup>2</sup>, wherever there is found a point apparently supporting the heretics, the refutation is to be found at its side. Thus here the plural is immediately followed by the singular.

The question of the identity of the Minim of the Talmud has given rise to some debate, the heretics being variously identified with Christians, Christian or Jewish Gnostics, or heterodox Jews of some other kind. Moore<sup>3</sup>, quoting Justin Martyr, thinks that Christians are here in view, but Justin quite clearly refers to Jewish interpretations and Jewish heresies: *ὅπως μὴ ἀλλάσσοντες τοὺς προλελεγμένους λόγους ἐκεῖνα λέγητε ἀ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν λέγουσιν . . . λόγους τοὺς εἰρημένους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Μωσέως πάλιν ἰστορήσω, ἐξ ὧν ἀναμφιλέκτως πρὸς τινα καὶ ἀριθμῶ ὄντα ἑτερον, λογικὸν ὑπάρχοντα, ὠμοληκέναι αὐτὸν ἐπιγνῶναι ἔχομεν*<sup>4</sup>. One of the theories he rejects is that the body of man was made by the angels. He himself understands the text of Wisdom, with a reference to Prov. 8. 21ff., which he has quoted in the preceding section<sup>5</sup>.

At first sight, a more promising candidate for consideration as the source of Origen's opinion would appear to be Philo of Alexandria, who is generally recognised to have been in many respects a precursor of Origen<sup>6</sup>. The question is, however, complicated by the difficulty of interpreting Philo's statements. Drummond, for example, argues that Philo distinguished between the angels and the powers of God, and claims that though the powers were not necessarily angels, the angels

<sup>1</sup> Gen. Rabbah 8. 8. Another possibility is that R. Hila took the verb, in Skinner's term, as a plural of self-deliberation (cf. Justin, c. Tryph. 62).

<sup>2</sup> Ib. 8. 9 (cf. above p. 421 n. 4).

<sup>3</sup> Op. cit., I. 366 note 4.

<sup>4</sup> C. Tryph. 62. Cf. Quispel, *Eranos* XXII (1954) 204.

<sup>5</sup> Cf. Turner, op. cit., 275: "The identification of the Word and the Wisdom which early became with a few exceptions dominant in the Patristic period gave the text a *prima facie* relevance to the doctrine of the Son" (on Prov. 8. 22, the second of the texts which he mentions).

<sup>6</sup> Cf. Turner, op. cit., 281; Daniélou, *Sacramentum futuri*, 48, et al.; id., *Origen* (E. T. 1955), 178 ff.

were most certainly powers<sup>1</sup>. If this is correct, and the powers to whom, according to Philo, the creation of man was delegated are the angels, we should require to look no further for Origen's source. This involves however what may be rather a large assumption, that Origen interpreted Philo's statements in one particular way, and cannot be regarded as certain. Of the four passages in which the question is discussed, one only mentions angels in the context as attendant beings<sup>2</sup>. In none is it explicitly stated that it was to the angels that the words were spoken.

What is clear is that Philo understood the plural verb to imply the co-operation of secondary creators. The idea goes back ultimately to the *Timaeus* of Plato, but Philo shows how easily it could be read into the Genesis narrative<sup>3</sup>. His interpretation is briefly that the plural is used with reference to the creation of man alone, so that God might be known as Creator when man walked irreproachably, but other and subordinate beings might be responsible for man's faults and failures<sup>4</sup>. A distinction is thus introduced between the divine element in man and the inferior part which is the work of the subordinate powers. This comes near to the theories of the later Gnostics, although it would appear that similar views were held in certain more or less heterodox Jewish circles<sup>5</sup>. At the same time Philo in one passage seems apprehensive lest the plural be interpreted as implying a polytheistic conception of God, and emphasises that God alone is Creator and Lord before going on to

<sup>1</sup> Philo Judaeus II. 147. Skinner (op. cit. 31) includes Philo among the holders of the view that angels were intended.

<sup>2</sup> De conf. ling. 168 ff. The other passages referred to are De op. mundi 72 f., De mut. nom. 31, De fug. 71 f. (cf. Drummond, op. cit., II. 138 ff.). Other references to the text occur in De op. mundi 134, Leg. alleg. I 31, (cf. Leisegang's Index s. v. *εἰκάζει*). Cf. also De plant. 19, referred by the editors to Gen. 1, 27.

<sup>3</sup> Drummond, op. cit., II. 139; Dodd, The Bible and the Greeks, 155.

<sup>4</sup> De op. mundi 72 ff.; De mut. nom. 31.

<sup>5</sup> According to Philo, the Essenes held that God is the author of good only, not of evil (Q. O. P. L. 84; cf. Moore, op. cit., I. 364 n. 3). In the Gnostic "Treatise on the Three Natures" found at Nag Hammadi, similar views are ascribed to Jewish heresies (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, Evang. Theologie 1954; id., Der Gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos XXII [1954] 201).

say that God has about Him His attendant powers<sup>1</sup>. In this Philo is at one with the Rabbis.

According to Moore<sup>2</sup>, the point on which Jewish thought laid hold was this: that the divine likeness was the common inheritance of mankind. From this was drawn a moral consequence, a universal principle of conduct. But the question wherein more specifically this resemblance lay "does not seem to have been a subject of speculation in the Palestinian schools". For those writers who have come under Greek influence, however, the question does arise, and is variously answered. Thus in the Wisdom of Solomon the image of God is said to consist in immortality<sup>3</sup>. In the case of Philo, the question is once more complicated by problems of interpretation, the allegorical method which he employs allowing him to apply the text in various ways<sup>4</sup>. In *De op. mundi* 69ff. he appears to interpret Gen. 1. 26 of actual man, and here the εἰκὼν is said to be mentioned κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. The ἀνθρώπινος νοῦς occupies the same position in man as does ὁ μέγας ἡγεμών, presumably the λόγος, in the world at large. Later in the same treatise, however, he uses the two narratives of the Creation in Genesis as the basis for a distinction between the man of Gen. 2. 7, who consists of soul and body and is by nature mortal, and the man of Gen. 1. 26, who is an ἰδέα or γένος or σφαγίς, intelligible, incorporeal, and by nature incorruptible (ἀφθαρτος)<sup>5</sup>. According to Moore<sup>6</sup>, the likeness for Philo is a likeness at the third remove, in the descending sequence: God, the Logos, Ideal Man, actual individual man; but it may perhaps be questioned if this is not too systematic a presentation. In *De conf. ling.* 146, for example, the Logos is said to be styled ἀρχή and ὄνομα θεοῦ and ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου, whereas elsewhere man κατ' εἰκόνα θεοῦ appears to be either ideal man or the mind

<sup>1</sup> *De conf. ling.* 170f.

<sup>2</sup> *Op. cit.* I. 447.

<sup>3</sup> *Ibid.* I. 448.

<sup>4</sup> Cf. Drummond, loc. cit.; Kennedy, *Philo's Contribution to Religion*, 75 ff.; Wolfson, *Philo* I. 385 ff., 425 ff.

<sup>5</sup> *De op. mundi* 134ff.; cf. *Leg. alleg.* 1. 31.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I. 449. n. 1.

or soul in man. Without prejudice to the attempts which have been made to systematise his thought, it would seem true to say that Philo offers three distinct interpretations, all of which are taken up by later writers<sup>1</sup>.

In the New Testament the text is not directly quoted, but there are a number of allusions, in addition to those passages which would require to be considered in a study of the idea of the image of God. In James<sup>2</sup> we find with reference to the tongue "Therewith we bless the Lord and Father; and therewith we curse τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγόντας". In the light of later usage one is tempted to interpret this of the Christian community alone, but it is more probably to be taken in a general sense, of ordinary men. James is therefore in line with the Palestinian Jewish tradition.

In the New Testament, apart from I Cor. 11. 7, it is Christ who is the εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, and this offers the most natural explanation of Eph. 4. 24: καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα. According to Westcott<sup>3</sup>, Christ is the new man, while Robinson<sup>4</sup> says that God Himself is the τύπος after which the new man is created. Robinson finds an allusion to Gen. 1. 27, the language of which, he says, is more closely followed in Col. 3. 9f: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον . . . καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. The difficulty of this interpretation lies in the words κτισθέντα and τοῦ κτίσαντος αὐτόν, which if the "new man" is identified with Christ would afford a convenient weapon for the Arians. Athanasius interprets the "new man" of the mind reborn in Christ: οὐ γὰρ ὡς ἑτέρον δημιουργηθέντος παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς κατ' εἰκόνα γενόμενον ἄνθρωπον ἔλεγεν· ἀλλὰ τὸν ἐν Χριστῷ κτισθέντα καὶ ἀνακαινισθέντα νοῦν συνεβούλευεν ἀναλαβεῖν<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. also Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo, TU 49. 1, 160 ff.

<sup>2</sup> James 3. 9, taken by Nestle as a reference to Gen. 1. 27.

<sup>3</sup> Epistle to the Ephesians, 1906, 68. Cf. Gal. 3. 27.

<sup>4</sup> St. Paul's Epistle to the Ephesians, 1903, 191.

<sup>5</sup> Ep. I ad Serap. 9 (PG 26, 553 C). Cf. Augustine, Tract. in Joh. V. 12 (Corpus Christianorum, Series Latina XXXVI, p. 47): *quod Christianus, renovatur ad imaginem Dei, a quo homo factus est ad imaginem Dei*. The same difficulty was encountered in the interpretation of Col. 1. 15 (cf. Lightfoot, Col. 210 ff., esp. 214 ff.; Abbott, Col. (ICC) 213).

Like Philo, Paul distinguishes the heavenly man and the earthly, but for Paul, in contrast to Philo's theory, it is the first man who is "of the earth, earthy"<sup>1</sup>. It may perhaps be suggested that in this passage we have the source of the distinction later to be drawn by Irenaeus and others, between the *εἰκών*, the common image belonging to the whole human race, and the *ὁμολώσεις*, the potentiality of assimilation to the divine goodness<sup>2</sup>. Paul does not however distinguish the *εἰκών* from the *ὁμολώσεις*, but uses *εἰκών* in both cases: *καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*.

If the variant *φορέσωμεν* for *φορέσομεν* were correct, we should have here the first clear Christian example in a long succession of the ethical use of the concept. Even without this, however, it is certain that the ethical application of the idea of the divine image in the Christian Church goes back at least to Paul. It is the destiny of Christians to become *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*<sup>3</sup>, or again, *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*<sup>4</sup>. As we have noted, the ethical implications were already drawn in Judaism.

In the Apostolic Fathers there is little to detain us. The text does not appear in Hermas, in Ignatius or in Polycarp, although it is quoted in the pseudo-Ignatian *Epistle to the Antiochenes*<sup>5</sup>. In *I Clement* it is used as the basis of an exhortation to righteousness<sup>6</sup>. Dorner wished to understand the *εἰκών* in this context of Christ, but Lightfoot, while admitting that the text in Genesis is interpreted of the Son by later Fathers, sees no indication in the context that this idea was present to the author's mind<sup>7</sup>. The first interpretation in a Trinitarian direction appears in *Barnabas* 5. 5: *ὁ κύριος . . . ᾧ εἶπεν ὁ θεός, Ποιήσωμεν . . .*

<sup>1</sup> I Cor. 15. 45ff.

<sup>2</sup> For the distinction, cf. Mayor, *Epistle of James*, 113f.

<sup>3</sup> Rom. 8. 29 (cf. I John 3. 2 *ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα*).

<sup>4</sup> II Cor. 3. 18.

<sup>5</sup> Ps.-Ignatius, *Ad Antioch.* 2 (Lightfoot, *Ignatius* II. 2, 818). Cf. also *Ep. ad Diog.* 10. 2 with Meecham's notes.

<sup>6</sup> *Clem. Rom.*, *ad Cor.* 33; Gen. 1. 26 is quoted immediately after an allusion to Gen. 2. 7.

<sup>7</sup> Lightfoot, *Clement of Rome*, II. 102; cf. also Gebhardt-Harnack, *Patres Apostolici*, I. 1, 53f.

The interpretation is repeated in 6.12: λέγει γὰρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ νῦν, Ποιήσωμεν . . . Here it should be noted that, in addition to the "Trinitarian" interpretation of the plural, the text as a whole is referred to the regeneration of Christians<sup>1</sup>.

The purpose of Tatian, according to Professor R. M. Grant<sup>2</sup>, is to examine the ways in which man is like or unlike the animals. His own definition of man is "the image and likeness of God"<sup>3</sup>, the image being not the soul but the spirit, which is given only to those who obey God<sup>4</sup>. Grant rejects Wellmann's view that Tatian was a source of Origen, claiming that for Origen the image is not the spirit but the reason of man, and that Tatian in fact agrees with Celsus rather than with Origen.

However that may be, Tatian's interpretation certainly seems to offer a clue to the problems, and the reasoning, which gave rise to the Gnostic theories<sup>5</sup>. The heavenly Logos, he says, made man, an image of immortality, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς μίμησιν<sup>6</sup>. There are two kinds of spirit, of which the one is called "soul", while the other is greater than the soul, an image and likeness of God<sup>7</sup>. Both of these existed in the first men, that in one respect they might be material (ὕλικοι), in another superior to matter. Both men and angels were given freedom of choice, that the bad might be justly punished and the righteous deservedly praised. By reason of the fall, he who was made in the likeness of God became mortal, when the "more powerful Spirit" departed from him<sup>8</sup>. The soul is not in itself

<sup>1</sup> Gebhardt-Harnack I. 2, 29.

<sup>2</sup> Miracle and Natural Law, 99.

<sup>3</sup> Or. 15.

<sup>4</sup> Or. 12—13.

<sup>5</sup> Grant, Journ. of Theol. Stud. (1954) 62ff., draws attention to certain similarities between Tatian and the Gnostics. In Vigil. Christ. IX (1955) 28 he says "Tatian wrote not in the name of Christianity but as an individual gnostic teacher". According to Irenaeus (I 26. 1 Harvey), he fell under Gnostic influence only after the death of Justin.

<sup>6</sup> Or. 7.

<sup>7</sup> Ib. 12.

<sup>8</sup> Ib. 7. Some connection may perhaps be suspected between the δυνατώτερον πνεῦμα of Tatian and the διάφορον πνεῦμα of the Valentinians (cf. Sagnard, La Gnose valentinienne, index s. v.).

immortal, yet it is possible for it not to die. If it continue alone, it tends downward towards matter, and dies together with the flesh; if, however, it enters into union (*συνύλη*) with the divine Spirit, it is no longer helpless, but ascends to the regions whither the Spirit guides it<sup>1</sup>.

Tatian was acquainted with the Gnostic theories, and even influenced by them, but he does not seem to go so far. The Gnostics are accused by the Fathers of misinterpretation and distortion of the Scriptures (as Irenaeus put it, *similia loquentes fidelibus non solum dissimila sapiunt, sed et contraria*<sup>2</sup>) and this text was among those which suffered. The references and allusions are now considerably more numerous, but it would be a mistake to assume that every passage in which the words *κατ' εἰκόνα* or *καθ' ὁμοίωσιν*, or their Latin equivalents, occur is a genuine allusion to this text.

One feature, especially in the Valentinian system, is the multiplication of images and likenesses in the supra-mundane sphere, upon which Irenaeus pours his scorn<sup>3</sup>. Achamoth is the image of the Father, the Demiurge of Nous<sup>4</sup>; elsewhere the Demiurge is himself the image of the Father<sup>5</sup>. The four elements are produced as an image of the higher tetrad<sup>6</sup>, while again it is said that the man who was moulded possesses in himself *κατ' εἰκόνα τῆς ἑνῶς δυνάμεως* "the power from the one source". This is established in the region about the brain, from which flow four powers, i. e. four of the five senses *κατ' εἰκόνα τῆς ἑνῶς τετραδος*<sup>7</sup>. Again it is said that Achamoth, on being delivered

<sup>1</sup> Ib. 13. Cf. Hippol., Phil. VI 32. 9; Brooke, Fragments of Heracleon, 40.

<sup>2</sup> Adv. haer. III 18. 3 Harvey (III 17. 4 Massuet). Cf. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, 84 n. 5.

<sup>3</sup> Ib. II 5. 1 H. (II 7. 1 M.). Cf. Sagnard, op. cit., 638f. (index of Greek words s. v. *εἰκόν*).

<sup>4</sup> Ib. I 1. 9 H. (I 5. 1 M.); Exc. ex Theodoto 7. 5. For a reconstruction of the original theory of Valentinus, see Quispel in *Vigil. Christ.* I (1947) 48ff.

<sup>5</sup> Exc. ex Theod. 47. 2; Clem. Alex., Strom. IV 90. 2. See Sagnard's notes (*Sources chrétiennes* 23, 71 n. 1, 133 n. 4, 159 n. 1).

<sup>6</sup> Adv. haer. I 10. 1 H. (I 17. 1 M.), the Marcosians.

<sup>7</sup> Ib. I 11. 1 H. (I 18. 1 M.). Harvey, referring to Hippol., Phil. 5. 9, remarks "The Marcosian only followed the lead of the more ancient Ophite, who called Eden the brain, and the four rivers the four sen-

from her passion, συλλαβοῦσα τῇ χαρᾷ τῶν ἐν αὐτῷ φώτων τὴν θεωρίαν . . . κεκτημέναι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα διδάσκουσιν, κήμημα πνευματικὸν καθ' ὁμοίωσιν γεγονὸς τῶν δορυφόρων τοῦ Σωτῆρος<sup>1</sup>. One point only seems to call for special attention: the statement that Christ was not emitted by the Aeons of the Pleroma but brought forth by Achamoth κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων<sup>2</sup>.

In regard to the origins of empirical humanity Valentinus, if Quispel's reconstruction is correct, adopted Philo's distinction and found the creation of earthly man not in Gen. 1, 26 but in Gen. 2. 7<sup>3</sup>. There appears, however, to have been some difference of opinion on the subject<sup>4</sup>, and sometimes the two texts are combined. Thus the Simonian theory, according to Hippolytus, quotes Gen. 2. 7 and proceeds: ἐπλασε δὲ οὐχ ἀπλοῦν, ἀλλὰ διπλοῦν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. εἰκὼν δὲ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος<sup>5</sup>. So also in the Valentinian system described by Irenaeus it is said that the Demiurge made earthly man and breathed into his nostrils the breath of life; καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα<sup>6</sup>. The Valentinians, *ses*". In I 8. 13 H. (I 15. 2 M.) the phrase τὸν κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οὐκ οὐκονομηθέντα Ἄνθρωπον refers to the man Jesus (cf. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, 362).

<sup>1</sup> Ib. I 1. 8 H. (I 4. 5 M.).

<sup>2</sup> Ib. I 5. 1 H. (I 11. 1 M.). The Greek text reads κατὰ τὴν γνώμην, the Latin *secundum memoriam*, "indicating the preferable reading μνήμην" (Harvey) which Quispel (op. cit., 52) adopts. The return of Christ to the Pleroma may perhaps be connected with the departure of the "more powerful Spirit" in Tatian. In Enoch 42. 1f. it is said that Wisdom found no place for herself on earth, and so returned to heaven (Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT*, 1924, 229). In Adv. Haer. I 1. 4 (I 2. 6 M.), Jesus (also called Saviour, Christ and Logos) is the perfect fruit (καρπός) and star of the Pleroma. Cf. ib. I 8. 7 H. (I 14. 6 M.).

<sup>3</sup> Adv. haer. I 1. 10 H. (I 5. 5 M.); cf. Philo, *De op. mundi* 134ff., esp. 137; Exc. ex Theod. 2; Quispel, op. cit., 66.

<sup>4</sup> Ib. I 11. 2 H. (I 18. 2 M.). But here also one theory clearly goes back to Philo.

<sup>5</sup> Hippol., Phil. VI 14. 5f. The idea of the εἰκὼν as the Spirit hovering over the water of the primeval chaos may be linked with other theories (see below).

<sup>6</sup> Adv. haer. I 1. 10 H. (I 5. 5 M.). Quispel (loc. cit.) omits the latter part of this section from the original doctrine. Cf. Exc. ex Theod. 50, 54. So also in the Ophite theory, and, if the σπινθήρ ζωῆς may be identified with the breath of life, in that of Saturnilus.

however, depart from Philo in their distinction of different types of men. The man *κατ' εἰκόνα* is the *ὕλικός*, the man *καθ' ὁμοίωσιν* the *ψυχικός*, while the *πνευματικός* is in a class by himself<sup>1</sup>, deriving his origin from the progeny brought forth by Achamoth after the vision of the angels who accompanied the Saviour<sup>2</sup>.

The important point for our present purpose is, however, that in the theory of Saturnilus it is explicitly stated that man is a creation of the angels, with a direct reference to this text<sup>3</sup>. An image of light appeared from above, which they were unable to retain because it immediately returned<sup>4</sup>. They therefore said to each other *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*. This man was unable to walk upright until the divine power sent the *σπινθήρ ζωῆς*. In this system the God of the Jews is one of the angels. Again, in the Ophite system<sup>5</sup> the text is placed in the mouth of Jaldabaoth, the chief of the angelic powers, while in the *Apocryphon Johannis*<sup>6</sup> it is stated that the supreme God showed his image, reflected in the water of the primeval chaos, to the seven planetary powers of Jaldabaoth, who were so impressed that they resolved to make a man in the image of God. Here there are certain points of contact, on the one hand with the myth of Poimandres<sup>7</sup>, on the other with the

<sup>1</sup> Ibid. Cf. Exc. 54. This distinction is rejected by Hippol., Frag. III on Gen. 2.7 (Achelis p. 52). According to Clem. Alex., however, the Valentinians applied the *κατ' εἰκόνα* to the *psychic*, the *καθ' ὁμοίωσιν* to the *pneumatic* (Strom. 4. 13; cf. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, 139 n. 1).

<sup>2</sup> Ibid. Cf. I 1. 8 H. (I 4. 5 M.). See further Sagnard, *La Gnose valentinienne*, 639, and references there (index of Greek words s. v. *εἰκών*: section 7, *κατ' εἰκόνα*).

<sup>3</sup> Ib. I 18 H. (I 24. 1 M.). Hippol., Phil. VII 28. 1.

<sup>4</sup> Cf. above p. 429 n. 2, 5. How did the Gnostics interpret John 1. 5?

<sup>5</sup> Ib. I 28. 3 H. (I 30. 5 M.). Cf. also Hippol., V 7. 6 (Naassenes); Philo, *De agric.* 25.

<sup>6</sup> Quispel, *Der Gnostische Anthropos u. die jüdische Tradition*, *Eranos XXII* (1954) 197.

<sup>7</sup> Cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 145 ff., esp. 156; Quispel, *op. cit.*, 222 ff., and for the text of Poimandres, Nock-Festugière, *Corpus Hermeticum* I 11. Dodd (*op. cit.*, 156) notes a tendency in II Enoch and Poimandres to bring the elements into a scheme of seven. With this may be compared the citation by Theodore bar Konai from an "Apocalypse of John", which Puech thinks almost certainly the Gnostic *Apocryphon Johannis* (*Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, 113 and note 2).

Jewish speculations mentioned in the new-found *Treatise on the Three Natures*<sup>1</sup>. Finally, in the Valentinian system, as already noted, it is said that Christ was brought forth by Acha-moth *κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρείττωνων*. Theodotus<sup>2</sup>, however, called the Christ who came forth from the *ἐνοια* of Sophia an *εἰκὼν τοῦ πληρώματος*. In either case we seem to have an echo or a relic of the conception which lies behind the other sources. To disentangle the various strands would take us well beyond our present scope, but it may perhaps be suggested that the diffidence which Prof. Turner has detected in Origen's presentation of his theory is due to the fact that he is reproducing an opinion which he knows to be current among the Gnostics, and one, moreover, which had already been rejected by Justin and by Irenaeus<sup>3</sup>. In point of fact, Heracleon is quoted in the context<sup>4</sup>.

The study of the Gnostic evidence is beset by the difficulty that we cannot always be certain whether they actually quoted the text, or whether the reference is due to the Christian writer who is refuting their views. Irenaeus, however, leaves us in no doubt as to his own interpretation: man was made according to the likeness of God, and moulded by His hands, that is, by the Son and the Spirit, to whom also He said "Let us make man in our image"<sup>5</sup>. Harvey<sup>6</sup> quotes from Grabe a reference to Theophilus of Antioch, who uses similar terms: it was to no other that He said *ποιήσωμεν*, but to His own Word and Wisdom. We have already noted the first step in this direction

<sup>1</sup> Quispel, *op. cit.*, 201 (cf. 204).

<sup>2</sup> Exc. ex Theod. 32. 2 (cf. Sagnard, 131 note 1). In Exc. 33 the Demiurge is produced *εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτὴν . . . κρείττονος ὑπάρχοντος*. Cf. also Sagnard, *La Gnose valentinienne*, 543f.

<sup>3</sup> Justin, c. Tryph. 62, Iren., Adv. haer. IV 34. 1 H. (IV 20. 1 M.). Quispel (*op. cit.*, 215ff.) finds the origin of the Gnostic theories in Jewish speculations about Adam. Cf. also Clem. Alex., Strom. II 36. 2—4, Heracleon Fr. 16 and 36 (Brooke). For Gnostic influence on Origen see Daniélou, Origen, 191ff.

<sup>4</sup> Orig., In Joh. 13. 50. (Preuschen 278f.).

<sup>5</sup> Adv. haer. IV 34. 1 H. (IV 20. 1 M.); V 1. 3 HM.; cf. Book IV Preface. But in V 15. 4 HM the text is referred to the Son alone. The hands of God appear already in I Clement 33, but are not there "interpreted".

<sup>6</sup> Vol. II, p. 213 n. 6.

in Barnabas, but the origins of the idea may be traced still further back. It is in fact a development of the Wisdom-Logos Christology of the New Testament. If an attempt was made to answer the question quoted from Isaiah in Rom. 11. 34 in terms of such passages as Col. 1. 15, it would not be a long step to apply the resulting conclusion to Gen. 1. 26, particularly if in Jewish thought the plural was already interpreted as an address to Wisdom. This again, however, opens up questions beyond the scope of the present study.

Irenaeus says emphatically that there is but one almighty God, who has established all things through His Word<sup>1</sup>. At one point, like the Rabbis, he clinches his argument by appealing to the Shema<sup>2</sup>. In contrast to the Gnostic division of mankind into three classes, rejected also by Hippolytus<sup>3</sup>, the man of whom the passage speaks is the natural man<sup>4</sup>. As already noted, however, he introduces a distinction between the image and the likeness, which seems to have its roots in the New Testament<sup>5</sup>. Another new feature is the identification of the hands of God with the Son and the Holy Spirit, on which Origen<sup>6</sup> was later to observe that the hands come not from Genesis, but from Job and the Psalms.

The references in Hippolytus mostly relate to the Gnostic theories, and have already been dealt with. Irenaeus' distinction appears in the closing words of the *Refutation*: Χριστός . . . νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς . . . οὗ (i. e. Christ) προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς ἔση δμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθεῖς. This leads to the

<sup>1</sup> Adv. haer. I 15 H. (I 22 M.).

<sup>2</sup> Ib. IV 2 HM.

<sup>3</sup> Fr. III on Gen. (ed. Achelis, GCS 1, 2, p. 52).

<sup>4</sup> Cf. also III 18. 1; 22. 1; 23. 1—2 with Sagnard's notes (Sources Chrétiennes 34, pp. 313, 375, 383, 385) on Irenaeus' doctrine of recapitulation.

<sup>5</sup> Adv. haer. V 6. 1 HM: *imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum*. Harvey (II, 334) notes parallels in Philo, Origen, Augustine etc. Cf. also V 16. 1 H: *quando autem caro Verbum Dei factus est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram . . . et similitudinem . . . restituit*; and V 8. 1 HM on the work of the Holy Spirit.

<sup>6</sup> C. Cels. 4. 37.

somewhat startling conclusion: οὐ γὰρ πτωχέει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ<sup>1</sup>.

In Clement of Alexandria references are once more numerous, but again not all are important for our present purpose. One striking feature is that in all the passages noted in Stählin's index as referring to this text there is no sign of the Trinitarian exegesis. For Clement, God alone is Creator<sup>2</sup>; all men are the work of one God, *μὴν εἰκόνα ἐπὶ μὴν οὐσίαν περιβεβλημένους*, although indeed this is as yet recognised only by the man of knowledge<sup>3</sup>. The image of God is His Word, and the image of the Word is the *ἀληθινὸς ἄνθρωπος*, the mind in man<sup>4</sup>. The phrase *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμολῶσιν* refers not to the body but to mind and reason<sup>5</sup>. Here Clement is clearly following Philo.

The distinction drawn by Irenaeus is referred to in the context of a discussion of Plato's theory of happiness<sup>6</sup>: "Sometimes he (Plato) calls it a consistent and harmonious life, sometimes the highest perfection in accordance with virtue; and this he places in the knowledge of the Good, and in likeness to God, demonstrating likeness to be justice and holiness with wisdom. For is it not thus that some of our writers have understood that man straightway on his creation received what is 'according to the image', but that what is 'according to the likeness' he will receive afterwards on his perfection?"

Clement, however, develops this theme in his own fashion: there is one alone who is true, good, just, according to the image and likeness of the Father, namely His Son Jesus, the Word of God, to whom as to an instructor God has entrusted

<sup>1</sup> Phil. X 34. 5. Cf. Hort-Mayor, Clement of Alexandria, Seventh Book of the Stromateis, 203f.; Meecham, The Epistle to Diognetus, 143f. (on Ep. ad Diog. 10. 6).

<sup>2</sup> Protr. X 98. 2-3 (Stählin, p. 71. 17ff.); Strom. VII 86. 2 (St., p. 61. 23ff.).

<sup>3</sup> Strom. VII 86. 2.

<sup>4</sup> Protr. X 98. 4 (St., p. 71. 24ff.); Strom. V 94. 5 (St., p. 388. 14ff.). Cf. Völker, Der wahre Gnostiker, TU 57, 111.

<sup>5</sup> Strom. II 102. 6 (St., p. 169. 16ff.); cf. the fragment (Stählin, p. 220. 1-2.): *τὴν ψυχὴν ἔχων ἄλλον καὶ τὸν νοῦν θεοῦ εἰκόνα*. See also Völker, loc. cit. Cf. Strom. VI 114. 4 (St., p. 489. 15).

<sup>6</sup> Strom. II 131. 6 (St., p. 185. 25ff.); trans. Wilson (Ante-Nicene Christian Library). Cf. ib. VI 114. 6 (St., p. 489. 20ff.).

us<sup>1</sup>. The divine word of Genesis is completely fulfilled in Christ alone, the rest of humanity being conceived as created merely in the image, not in the likeness<sup>2</sup>. The fulfilment of the text is nevertheless the ideal for all: hence the true "Gnostic"<sup>3</sup>, the *θεοσεβής*<sup>4</sup>, the *ἄνθρωπος τέλειος*<sup>5</sup>, can be described in these terms. Clement can speak of Christ as the *χαρακτήρ* of the glory of God, "stamping on the mind of the gnostic the perfect vision after his own image; so that the divine image is now beheld in a third embodiment"<sup>6</sup>; or again of the perfect inheritance of those who come "unto a perfect man" after the image of the Lord<sup>7</sup>. Likeness to Christ, in fact, is the goal and object of life. As Völker puts it<sup>8</sup>, the idea of the *εἰκών* is indissolubly linked with the effort after ethical progress, and Clement repeatedly asserts that it is incumbent upon the "Gnostic" to develop this *εἰκών* into *ὁμοίωσις*<sup>9</sup>. In this connection it is important to observe the difference between Clement's position and that of the Gnostic sects. For Clement, the difference between the "Gnostic" and the ordinary man is not one of kind but of degree. Where in the Gnostic view some men were by nature incapable of higher things, for Clement the ideal is a possibility for all<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Paed. I 97. 2 (St., p. 147. 23 ff.).

<sup>2</sup> Ib. I 98. 2—3 (St., p. 148. 18 ff.).

<sup>3</sup> Strom. II 97. 1 (St., p. 166 quotes parallels from Philo).

<sup>4</sup> Protr. XII 122. 4 (St., p. 86. 13 f.): *μόνον τὸν θεοσεβῆ . . . εἰκόνα τοῦ θεοῦ μετ' ὁμοιώσεως*.

<sup>5</sup> Strom. III 69. 3—4 (St., p. 227. 17 ff.); cf. Völker, op. cit., 588 and note 2.

<sup>6</sup> Strom. VII 16. 6 (St., p. 12. 20 ff., trans. Hort-Mayor 27). Stählin (ad loc.) refers to Plato, Rep. X, 597 E, Völker (op. cit., 111 n. 3) to Philo.

<sup>7</sup> Strom. VI 114. 4 (St., p. 489. 12 ff.); cf. ib. IV 30. 1 (St., p. 261. 15 ff.).

<sup>8</sup> Op. cit., 114.

<sup>9</sup> References in Völker, op. cit., 114 note 1. Cf. also Paed. I 9. 1 (St., p. 95. 7 ff.), I 98. 3 (St., p. 149. 1 ff.), III 101. 1 (St., p. 291. 1 ff.)

<sup>10</sup> Völker (op. cit., 524 note 4) observes that Clement sometimes uses terms which recall the heretical Gnosis, but quotes Hort's comment, that he uses Gnostic terms in a different sense. Cf. *Quis dives salvetur* 36 (St., p. 183) with Exc. ex Theod. 26. 3 (*σπέρμα* — cf. Sagnard, 113 note 2) and with Iren., Adv. haer. I 1. 11 H. (I 6. 1 M.), reference to Matt. 5. 13—14. Cf. also the difference between Paul and the Valentinians noted by Sagnard, La Gnose valentinienne, 607.

Clement is the first Christian writer to bring the idea of the image and likeness of God right into the foreground of his theology, and thus to emphasise its ethical aspect, but in many respects, as Völker notes<sup>1</sup>, he is dependent on Philo. He is also the intermediary between Philo and Origen, in whom the Alexandrian tradition of interpretation reaches its culmination.

Origen gathers up the various strands of earlier interpretation, and it is not surprising that his statements are not always entirely consistent. The "eccentric" interpretation referred to by Prof. Turner occurs in the context of an exposition of John 4. 38, where the "others" into whose labours the apostles have entered are identified first of all with Moses and the prophets<sup>2</sup>. Origen goes on, however, to raise the question of a reference to angels appointed ἐπὶ τῆς σπορᾶς τῶν ἀνθρώπων, whose ministry is the "sowing" of souls into bodies. This, he says, is not inconsistent with those passages which speak of God making man<sup>3</sup>. He suggests that Gen. 1. 26 was spoken by God, who Himself began the work, which was later completed by the others to whom He spoke, κατὰ τὴν οἰκίαν μερίδα<sup>4</sup>; but on this point he is not prepared to be dogmatic<sup>5</sup>. At the end of the section he quotes Heracleon's opinion: those who laboured are οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι, δι' ὧν ὡς μεσιτῶν ἐσπάρη καὶ ἀνετράφη. There is a certain similarity here, but not enough to justify the inference that Origen is dependent on Heracleon for his exegesis. Elsewhere the text is said to be spoken to the Son<sup>6</sup>, or to the Logos<sup>7</sup>.

Like Philo, Origen distinguishes the man of Gen. 1. 26 and the man of Gen. 2. 7, the former being "made", the latter

<sup>1</sup> Op. cit., 114.

<sup>2</sup> In Joh. 13. 50 (Preuschen, p. 277).

<sup>3</sup> The law, for example, was given δι' ἀγγέλων, yet is clearly the utterance of God (loc. cit). Cf. Exc. ex Theod. 53.

<sup>4</sup> In the following lines there seems to be a reference to the Jewish legend, based on Deut. 32. 8f. (which Origen quotes), that each nation has among the "sons of God" its own national deity (cf. Moore, op. cit., I. 226f.; Daniélou, Origen, 224 ff.).

<sup>5</sup> Ταῦτα δὲ οὐκ ἀποφαινόμενοι λέγομεν (Preuschen, p. 278, 13).

<sup>6</sup> In Gen. hom. 13. 4 (Baehrens, p. 119. 23 ff.).

<sup>7</sup> C. Cels. 2. 9; 5. 37 (Koetschau).

“moulded”<sup>1</sup>. Elsewhere the former text is interpreted of all men, but the inconsistency is only apparent<sup>2</sup>. It is the soul that is made after the image of God<sup>3</sup>, while the body is the “image of the earthly”, assumed by Adam after his expulsion from Paradise<sup>4</sup>. The *indicia* of the divine image are to be recognised not *per effigiem corporis* but *per animi prudentiam*<sup>5</sup>. Elsewhere the text is interpreted in terms of Paul’s distinction of the inner and the outer man, to the same effect<sup>6</sup>. For Origen, men are not *εἰκόνες*, but only *κατ’ εἰκόνα*; the *λόγος* alone is truly the image of God<sup>7</sup>.

Like Irenaeus, again, Origen distinguishes the image and the likeness<sup>8</sup>, referring, for example, to the true bread which nourishes the true man (the man *κατ’ εἰκόνα*), and nourished by which he becomes also *καθ’ ὁμοίωσιν*<sup>9</sup>. In the *Contra Celsum*<sup>10</sup> he refers to the punishment which awaits those made *κατ’ εἰκόνα* who live *παρὰ τὸ βούλημα τῆς κατ’ εἰκόνα φύσεως*. The curious expression in a fragment, *πᾶς ὁ κατ’ εἰκόνα διὰ μετανοίας ἀναλαμβάνων*<sup>11</sup>, would seem to be either an error of the moment or a condensation of the fuller phrase.

This survey is not, of course, exhaustive. A full treatment of the subject would involve consideration of the usage in the New Testament and afterwards of such words as *εἰκὼν*, *χαρακτήρ*, and *μορφή*, together with an examination of those passages which refer to the first and second Adam, or to the old man and

<sup>1</sup> In Jerem. hom. 1. 10 (Klostermann); in Gen. hom. 1. 13; Comm. in Cant. prol. (Baehrens 64).

<sup>2</sup> In Jerem. hom. 2. 1 (where Origen reads *φορέσωμεν* in I Cor. 15. 49); cf. In Joh. 13. 28, (Preuschen 252); 13. 49 (id. 278).

<sup>3</sup> C. Cels. 4. 83; cf. ib. 7. 66, and especially 6. 63; De princ. II 10. 7 (Koetschau).

<sup>4</sup> In Jerem. hom. 2. 1 (further references in Klostermann’s note ad loc.). See also Daniélou, Origen, 294 ff.

<sup>5</sup> De princ. IV 4. 10.

<sup>6</sup> Comm. in Cant. prol., (based on II Cor. 4. 16); cf. In Gen. hom. 1. 13.

<sup>7</sup> In Joh. 2. 3; 6. 49; c. Cels. 4. 85; 6. 63. But cf. Frag. XVIII on John 1. 23 (Preuschen 497).

<sup>8</sup> C. Cels. 4. 30; De princ. III 6. 1; In Joh. 20. 22; In Ezek. hom. 13. 2.

<sup>9</sup> On Prayer 27. 2.

<sup>10</sup> 5. 16.

<sup>11</sup> Frag. XIV on Jerem. (Klostermann 205).

the new. It would also be necessary to investigate in detail the exegesis of Gen. 2.7, with which, as has been noted, Gen. 1. 26 is sometimes combined. Again, it would be necessary to examine the views advanced with regard to the Fall and its implications. Within the limits of the present study, however, it is already possible to distinguish two main lines of tradition, the Alexandrian and that represented by Irenaeus. The Gnostic sects form a third tradition, considerably more free in its interpretation, but all three appear to derive their origin from Jewish speculation, the Alexandrians in particular from Philo<sup>1</sup>.

The first full Trinitarian interpretation of the plural *ποιήσωμεν* appears in Irenaeus and Theophilus, although steps in this direction had been taken by Barnabas and Justin. Clement shows no interest in it, while Origen goes no further than Barnabas. The theory that the angels are here addressed is explicitly rejected by Justin and Irenaeus, and mentioned only with reserve by Origen.

The Alexandrians identified the *άνθρωπος* of the text with mind or soul in man, Tatian with the spirit. Irenaeus interpreted the text as referring to the natural man, but distinguished the creation *κατ' εικόνα* which all possess from that *καθ' ὁμοίωσιν*, which is realised only in Christ. This distinction Hippolytus and the Alexandrians adopted, Clement in particular laying stress upon its ethical implications.

---

<sup>1</sup> Another factor is of course the influence of the modified Platonism which was the dominant philosophy of the time; but, as the example of Philo shows, the Jews had already begun the interpretation of the Scriptures in terms of this philosophy.



## **V. IUDAICA**

**M. BLACK**

**B. BLUMENKRANZ**

**O. H. LEHMANN**

**A. LEVENE**

**R. LOEWE**

**W. RICHARDSON**

**M. SIMON**

**J. L. TEICHER**



## Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls

M. BLACK, St. Andrews

Until the actual discoveries in the caves, our only source of information on the subject of the Messiah of the Qumran or Zadokite sect was the so-called *Zadokite Documents* (or *Damascus Document*), originally found in the Cairo Genizah and first edited by Solomon Schechter in 1910<sup>1</sup>, but now known to go back to an archetype from Qumran. The paucity and perplexing nature of this evidence posed more problems than were ever solved, and in the absence of other available sources, speculation tended to take the place of scientific hypotheses.

This situation has been changed by the new discoveries and their availability in recent editions. Ideas about the Messianic beliefs of the Zadokite or Qumran sect are now beginning to crystallize and take more definite shape; and the last text containing evidence on the subject has not yet been published.

Two main positions are held: (1) The first, based largely on the *Zadokite Documents*, holds to the conception of a single Messiah, 'the Messiah of Aaron and Israel'. This was the view of Schechter, R. H. Charles, I. Levi, M.-J. Lagrange and others, and it has been maintained, in relation to parts of the new evidence, by W. H. Brownlee (joint editor of the *Manual of Discipline* or *Serekh hayyahadh*), M. Lambert, Dupont-Sommer and others. (2) The second view, based on fuller evidence, is now commending itself to an increasing number of scholars. According to this view, the expectations of the sect were centred on a triumvirate, of which the last two persons are claimed as Messiahs (the first is the prophet like Moses foretold at Deut. XVIII 15. 18): the first Messiah is a High Priest, the second

---

<sup>1</sup> *Documents of Jewish Sectaries*, Vol. I, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge, 1910. The most recent edition is that of Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford University Press, 1954.

the Davidic Messiah of conventional Jewish belief, but with some new features. This view is maintained by scholars such as Millar Burrows<sup>1</sup>, L. Ginzberg, J. T. Milik, D. Barthélemy, K. G. Kuhn, L. H. Silberman, among others.

Before we embark on any discussion of the texts, a word of caution on their use in this connection is necessary. The Qumran scrolls probably represent the debris of one or even more than one library of the sect, with documents and fragments from several periods<sup>2</sup>. Different beliefs and shades of belief are bound to be reflected in them, and we must be prepared for development and even contradictory elements. It is obviously a quite illegitimate procedure to treat each fragment of evidence like a piece in a jig-saw puzzle which must somehow be fitted into a single scheme or pattern. This does not mean, however, that we may not be justified in attempting some coordination or synthesis of data: this literature as a whole belongs to a single phase of Jewish development, that of apocalyptic Judaism, a phase which finally disappeared in the last flare-up of Messianic nationalism in the 2nd century A. D. Nor is it essential to identify the sect before trying to form some impression of its Messianic doctrines.<sup>3</sup> What is important is to realise that we are dealing with an originally priestly movement, constituted as a hierarchy and deriving its inspiration and charter from the ideal of the priestly rule of the Bene Zadok in the Book of Ezekiel.<sup>4</sup>

The primary documents for our consideration are (a) the so-called *Serekh ha'edhah*, an appendix to the *Serekh hayyahadh*;

<sup>1</sup> The Messiahs of Aaron and Israel, Anglican Theological Review, XXXIV, 1952.

<sup>2</sup> Cf. H. F. D. Sparks in Journal of Theological Studies, Vol. VI, Part 2, p. 226.

<sup>3</sup> The Bene Zadok — to give them their own and proper name — are now being identified with the Essenes, and some connection with Essenism is certain: other affinities, however, such as with the Bar Cochba period itself, are not thereby ruled out.

<sup>4</sup> The Zadokite Documents (5. 6, 7) cite Ezek. XLIV. 15, 16 ('But the priests the Levites, the sons of Zadok, that kept the charge of my sanctuary when the children of Israel went astray from me, they shall come near to minister unto me') as the basis of the rule in the sect of the Bene Zadok.

(b) the collection of Benedictions published after the *Serekh ha'edhak* in the Barthélemy-Milik volume<sup>1</sup>; (c) the 'War' Scroll (published by the University of Jerusalem)<sup>2</sup>, and finally (d) the *Damascus Document*. The *Hodayoth* or *Hymns*, published in the Jerusalem University volume, raise a number of special problems, and I content myself here with one important Messianic text.<sup>3</sup>

(a) The two columns given the title *Serekh ha'edhak*, appended to the *Serekh hayyahadh*, are similar in content to the sections of the latter and of the Zadokite documents, which describe the organisation, assemblies, and, in particular, the stages of admission to full membership of the sect (cf. especially *Serekh hayyahadh* VI). The regulations here are primarily concerned, (a) with an ordinance for instruction in the Covenant of the whole community of Israel, including women and children, in

<sup>1</sup> Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I, by D. Barthélemy and J. T. Milik, Oxford 1955.

<sup>2</sup> Ed. E. L. Sukenik.

<sup>3</sup> The conviction is gaining ground that the 'I' of a number of the *Hodayoth* is to be identified with the Teacher of Righteousness, the founder of the sect, whose persecutions and perhaps even exile and martyrdom are described in the Habakkuk Commentary. The arguments of M. Burrows and H. H. Rowley have convinced me that he is Onias III, the 'anointed one' of Dan. IX 26 (I would add also perhaps Zech. XII. 10). For the identification of the psalmist with the Teacher, see J. P. Hyatt's article on The View of Man in the Qumran *Hodayot* in New Testament Studies Vol. II No 4, and A. Dupont-Sommer, Les Manuscrits de la Mer Morte, in Numen, Vol. II, Fasc. 3, p. 181 ff. With this identification, the sufferings of the 'I' of the *Hodayoth* take on a special interest, since they are vicarious, and related again and again to the Servant prophecies of II Isaiah; see Dupont-Sommer, l. c. and cf. Plate 43, line 25, 'My stripes are for healing . . .'. Two further points may help us to complete the picture of this Servant-Teacher and his place in the history and life of Essene Judaism: in the Zadokite Documents the Teacher of Righteousness or Law-giver, founder of the sect, is represented as the new or second Moses, the 'prophet like Moses' of Deut. XVIII. 15, 18 (Cf. J. Jeremias, Article *Μωυσῆς* in Kittel's Theol. Wört., Band IV, p. 865, line 27 ff.). We may have to identify him further with the *Νομοθέτης* or Law-giver of Josephus, B. J. II, 8.9 [Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν Θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, κἂν τις βλασφημία εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ]. Did this figure occupy a place in the cult of the sect? Dupont-Sommer is convinced that the sect believed in his return.

plenary assembly 'at the end of the days'; (b) the stages of training of male recruits, who are native-born Israelites, for the 'armies' of all Israel, for service, including 'military' service, with attached regulations dealing with special cases, and the exclusion from such service of all with physical deformity or handicap; and (c) an order for the plenary session of the Council of the Community, where a sacred meal of bread and wine is celebrated in the event of God 'begetting' or 'sending'<sup>1</sup> 'the Messiah or Anointed One of Israel' (משיח המשיח or משיח ישראל).

*The following is the Session of the men of the Name, who are summoned in assembly to the Council of the Community in the event of God begetting (יוליד) [or sending (יוליד)] the Messiah to be with them. The High Priest of all the Congregation of Israel shall enter, and all the fathers, the sons of Aaron, the priests, who are called in assembly, the men of the Name. And they shall be seated before him (i. e. the High Priest), each man, according to his position (lit. honour), and after (them) shall sit the Messiah of Israel (משיח ישראל); and there shall be seated before him the heads of the 'thousands' of Israel, each according to his position, according to his station in their camps and according to their campaigns. And all the heads of the fathers of the congregation with the sages of the holy congregation shall be seated before them, each according to his position. And if they are gathered together to Table or to drink the wine and there is an arranging of the Table of the community and a service of the wine, no one shall stretch out his hand to the choice part of the bread or the wine before the (High) Priest, for he it is that blesses the choice portion of the bread and the wine; and he shall stretch out his hand to the bread first, and thereafter the Messiah of Israel shall stretch out his hand to the bread and afterwards they will bless all the congregation of the community, each man according to his position; and according to this regulation they shall do for every arranging of the Table, if ten men are gathered together.*

Such a plenary session or assembly for the celebration of the Sacred meal is manifestly an ideal one; the important words

<sup>1</sup> So Barthélemy-Milik. See below.

are those rendered "in the event of God 'begetting' or sending the Anointed One to be with them". The whole account, and indeed the entire *Manual* or *Serekh* reads like a national (and eschatological) blueprint for the ideal Israel of the End-time; the civil and military organisation is plainly modelled on the Israel of the Exodus.<sup>1</sup>

The expression 'Messiah of Israel' is unique: it does not appear in the Old Testament, nor apparently in any form of later Judaism (in the Old Testament the king is always 'the Anointed of JHWH (משיח יהוה)'). In the Zadokite Documents the expression is משיח [מן] אהרן וישראל. In its context in the *Serekh* it obviously refers to the secular leader of Israel *par excellence*, the Warrior Messiah: just as the High Priest, who precedes him, is accompanied by the order of priests, 'the Anointed One of Israel' takes his place with the 'heads of (the companies of) thousands', each being seated 'according to their station in the camps, and according to their campaigns', (i. e. according to military rank and experience). The 'Anointed One of Israel' is thus clearly here the militant 'Messiah' in the familiar and traditional Jewish sense; and this must be one of the earliest uses of the expression in a non-Biblical document. The regulations about precedence are clearly designed to put this secular head, the Anointed of Israel, in his proper place in the hierarchy, a place subordinate to the High Priest.

---

<sup>1</sup> This need not mean that such a 'blue-print' had no basis in the realities of the life of the sect, or that the large numbers implied by the organisation are entirely imaginary: otherwise we are obliged to assume that all the regulations for the organisation and discipline of the community are pure invention. The sacred meal, particularly, as here described, looks like an idealisation of an already established rite (cf. line 21 with *Serekh hayyahadh*, VI. 4ff.). These sectarians may at one time have headed a widespread popular Messianic movement. If the sect is identified with the Essenes, a total membership of 2000 such as Josephus gives, with settlements throughout Palestine, implies a correspondingly large number of adherents. Josephus puts the number of Pharisees in the time of Herod the Great at 6000, but estimates of the total number of persons connected with the Pharisaic movement have put adherents and followers at 25,000, with as many as 20,000 concentrated in Jerusalem. See J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, p. 122; T. W. Manson, *The Servant Messiah*, p. 10, n. 1.

The Scriptural basis of this whole conception of an ideal or eschatological Banquet is perhaps to be found at Ezek. XLIV. 3, which describes the sacred meal in the Temple to be celebrated at the entrance into the new Temple in the new Jerusalem of Ezekiel's Davidic Prince or *Nasi*'. The Ezekiel reference is to the Messianic Prince's participation in the sacrificial meal accompanying the peace-offering. The importance of Ezekiel generally for the sect, and the fact that their secular leader, the Messiah of Israel, is called (as we shall see) *Nasi*', is further evidence for this connection. The Banquet is already an eschatological one in Ezekiel, i. e. it is to take place at the fulfilment of Ezekiel's ideal for the inauguration of his new Temple; the *Serekh* is no doubt giving the Zadokite version, based on Ezekiel, of the Messianic Banquet of the Apocalypses. In these circumstances it is not surprising to find the Anointed One of Israel subordinate to the High Priest; the Banquet is to be celebrated in a hierocratic Israel.

It is the evidence of this passage mainly which has provided the basis for the theory of the two Messiahs of the sect, with parallels in the Old Testament, the Pseudepigrapha and later Jewish history. The theory has been most fully elaborated by K. G. Kuhn<sup>1</sup>, who draws attention further to the reading 'Messiahs of Aaron and Israel' at *Serekh hayyahadh* IX 11 ff., in the passage where reference is made to the coming of 'the prophet'<sup>2</sup>, and the parallel with (a) the *Testaments of the Twelve Patriarchs* (*Levi* XVIII and *Judah* XXIV), and with the Moses-

<sup>1</sup> Die beiden Messias Aarons und Israels in *New Testament Studies*, I, p. 168 ff.

<sup>2</sup> In the (still unpublished) collection of proof-texts from Cave 4, reported on by Barthélemy-Milik (p. 121), it is perhaps not without significance that the order of the texts is (1) Deut. XVIII. 18 (the Prophet like Moses), (2) Num. XXIV. 15—17 (the Star and Sceptre = Messiah (?)) and (3) Deut. XXXIII. 8—11 (the blessing of Levi by Jacob). This order may be historical; the High Priest in the new Temple in the new Jerusalem is mentioned last since his reign follows the victory of the Messiah. But it may also be taken to suggest that the main expectation of the sect centred on the new Moses and the Militant Messiah. I have discussed the Prophet elsewhere ('Servant of the Lord and Son of Man', in *Scottish Journal of Theology*, Vol. 6, No. 1, p. 2 ff.). See also above, p. 443, n. 3.

Aaron, Joshua-Zerubbabel, and, in later times, Eleazar-Bar-Cochba partnership. It is assumed that the *Serekh* is describing an eschatological banquet with *the two Messiahs* of the sect taking part in their appropriate rank.

That the future Zadokite hierocracy envisaged a High Priest as its 'ecclesiastical' Head need not be questioned. But the claim that he was also viewed as a 'Messiah' in the same sense (though with different functions) as 'the Messiah of Israel' must, I think, be viewed with reserve. The fact that the High Priest takes precedence of the Messiah of Israel may mean very little; presumably he would do so in any Temple rite or priestly function, but this does not mean that we are to regard the High Priest as in the strict sense a 'Messianic' figure. No doubt also in the ideal Temple of Ezekiel, the High Priest would take precedence of the Prince on 'ecclesiastical' occasions: but it is the Prince who is the deliverer of Israel and to the Prince alone belongs the honour of entering the Temple by the gate or 'porch' of the Lord (XLIV 1ff.). The evidence of the parallels from the Testaments is to some extent invalidated by the fact that Christian influences have been strongly at work in the redaction of the Greek version. The parallels from Zechariah and the Bar-Cochba situation support, if anything, the superiority of the secular Head. The text of Zech. VI, 9ff. is notoriously corrupt, but the oldest text in the LXX favours the order of precedence Zerubbabel-Joshua rather than Joshua-Zerubbabel of the MT; in the Bar-Cochba period, it was the secular leader who mattered. The textual tradition of Zech. VI, 9 reveals a conflict of claims to preeminence, priestly versus secular: what is certain is that the figure who emerges clearly in the *Serekh* and is called 'the Messiah of Israel' is the secular leader, the Warrior Messiah; and the fact that he takes second place to the High Priest on certain occasions is not sufficient in itself to warrant the inference that the High Priest too was a 'Messianic' figure in the same sense.

Before we speak about 'Messiah' or 'Messiahs' in these documents some further consideration ought to be given to the important fact that the use of this title as *terminus technicus*

is much later. The eschatological leaders of this sect could all no doubt be called 'anointed ones', just as the prophets were. What I am concerned to point out here is that *the Anointed One par excellence* in all subsequent Jewish tradition was the secular leader; and this preeminence, if it has not become absolute, is beginning to emerge in such texts based on the 'Messianic' expectations of Ezekiel for a Prince of the lineage of David. The High Priest plays no significant role in Ezekiel, and indeed is scarcely mentioned.

One further verse in the *Serekh* is in line with the conception of a single Anointed One in the technical sense. There are differences of reading and interpretation of the important words 'when God begets or sends the Messiah to be with them', though they do not affect the main position as I have reported it, viz., that these verses describe an eschatological Session of the Council *in the event of the Messiah being present*. The text seems to read: 'The following is a Session when God *begets* the Messiah (to be) with them.'<sup>1</sup> This may contain an allusion to Ezekiel XXXVI. 12: its ultimate source I would suggest, however, is to be found in a Messianic interpretation of Ps. II. 7 'Thou art my son; this day have I begotten thee (ילדתיך).'

In support of this reading, and in further illustration of this conception of the birth or divine begetting of the Messiah, I would draw attention to one of the *Hodayoth* (Pl. 37) which reads as follows: —

---

<sup>1</sup> The lines as reconstructed and printed by Barthélemy-Milik run: Milik [זה מן] שב אנשי השם [קריא] מרע לעצת היחד אם יוליד [אל] [את] המשיח אתם. Milik proposed to read יוליד for יוליד and render: '... in the event of God sending the Messiah (to be) with them', and this is how the text is translated: יוליד is, however, left in the text and Père Barthélemy states that after a very careful study of the text in ultra-violet light the reading seemed practically certain. Barthélemy suggests as a possible explanation the source of the יוליד in a Messianic interpretation of Ezekiel XXXVI. 12 where for the M. T., הולכת עליהם אדם את-עמי, הולכת עליהם אדם (A. V. '... I will cause men to walk upon you, even my people Israel'), the LXX read ויוליד 'and I will beget over you men'; אדם could be read as singular, 'and I will beget over you a man'; the difficult syntax of אתם is also explained by the words ישראל את-עמי, viz. 'with my people Israel.'

..... *I was in distress as a woman in travail with her first born,  
 For birth-pangs are come [upon her], (cf. I Sam. IV. 19) and  
 grievous pains on account of her travail (על משבריה),  
 To bring forth the first-born of her who is with child; ...  
 She has conceived a Man of travail (נבר חצרה) in her pains;  
 For in the womb of death she will deliver a male-child,  
 And in the birth-pangs of Sheol (cf. Acts II. 24) the first-born of  
 the one with child will be brought forth,  
 A Wonder of a Counsellor with His Might (Is. IX. 6).*

W. H. Brownlee, who was the first to call attention to this hymn<sup>1</sup>, identified the man-child with the Messiah; and the application to the man-child of the Messianic *testimonium* of Is. IX 6 'a Wonder of a Counsellor with his Might' is striking. Brownlee argues that the mother of the Messiah is the 'Essene Community'. The poet compares himself with a pregnant woman about to give birth: but like the 'I' of the Psalter he appears here to be speaking as representative of Israel or the faithful congregation of Israel; it is the true faithful Israel (and this sect as identified with it), which is the mother of the Messiah. J. Chamberlain<sup>2</sup> has noted the close parallel in Rev. XII. 1ff. where the mother of the male-child, threatened by the Dragon, and who is to rule all nations with a rod of iron, is the true Israel. Though the hymn is employing the imagery of poetry, its apocalyptic language is also striking: through the birth of the Messiah the world is to be overwhelmed as by a flood, and the enemies of Israel destroyed and engulfed in hell: the gates of Sheol are to open and close on them. The Messiah (described as a 'Viper') is to be supported by spiritual beings<sup>3</sup> in his destruction in hell of his enemies. The hymn following (to which attention has been drawn by Dupont-Sommer) further describes the last scenes

<sup>1</sup> Interpretation, Jan. 1955: 'John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls', p. 79.

<sup>2</sup> Interpretation, l. c.

<sup>3</sup> ..... the doors of hell will be closed on account of the birth of a child,  
 And the gate-bars of eternity on account of all the spirits of the Viper.

of the world as a destruction by fire<sup>1</sup> — a well known feature of Essene eschatological thought.

The evidence next in importance occurs in the collection of *Benedictions* (Barthélemy-Milik p. 110ff.). These have the same general character as the *Serekh ha'edhah*; they are no doubt modelled on actual benedictions employed by the sect (themselves expanded versions of the Aaronic blessing; cf. *Serekh hayyahadh* II, 2ff.), but in this present form, at any rate in at least one certain case, ideal forms for a still unrealised future. They are divided by their editors into (a) a benediction of the faithful; (b) benediction of the High Priest; (c) benediction of the Priests; (d) benediction of the Prince, the latter clearly a Messianic figure.

The reconstruction of the text and fragments has been a work of considerable difficulty. The conjecturally reconstructed benediction of the High Priest is the least certain: the editors have recognised these verses correctly as a benediction, but a certain doubt attaches to the identity of the individual who is blessed. There is no doubt about the identity of the *אמרי* or Prince of the Congregation.

20 *For the Blessing of the Prince of the Congregation, . . . .*  
*May the Lord exalt thee to an everlasting height, and as a tower*  
*of strength on a lofty rampart.*  
*Thou shalt smite the peoples with the power of Thy word (lit.*  
*mouth);*  
*With thy rod thou shalt lay waste . . . . the earth,*  
*And with the breath of thy lips thou shalt slay the wicked,*  
*With a spirit of counsel and eternal might;*  
*A spirit of knowledge and of the fear of God;*

<sup>1</sup> The Dead Sea Scrolls, p. 72, Sukenik, op. cit., Vol. II, Pl. III (cf. I Pl. XIII).

(The fire) consumes the foundations of asphalt and the firmament of the dry land,

The foundations of the mountains are given over to burning,  
 The roots of flint become torrents of pitch,  
 It consumes unto the great abyss,  
 The torrents of Belial burst into Abaddon.

(line 30ff.)

*Righteousness shall be the girdle of Thy loins,  
 And faithfulness the girdle of Thy reins;  
 And He will set thy horn with iron and thy hoofs with brass . . . . .  
 . . . . . Thou shalt tread down the nations as mud in the streets,  
 For God has raised thee up (established thee) as the sceptre of  
 rulers  
 They shall come before thee and worship thee,  
 And all the nations will serve thee,  
 And by His holy name He will make thee great  
 And thou shalt be as a lion  
 . . . . . tearing and there is none to restore; . . .*

A number of traditional Messianic features reappear in these verses, such as the slaying of the wicked with the breath of his lips. The most important, however, are the reference to the Lion of Judah and the Messianic prophecy of Gen. XLIX. 9; the allusion to the Messiah as the Sceptre of rulers, recalling the same prophecy, but particularly, Numbers XXIV. 17<sup>1</sup>; and in lines 24—26 the application to the מָשִׁיחַ of Is. XI. 1—2, 5: '(And there shall come forth a rod out of the stem of Jesse, and a Branch shall grow out of his roots:) And the spirit of the Lord shall rest upon him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and of fear of the Lord . . . . . (5) and righteousness shall be the girdle of his loins and faithfulness the girdle of his reins.'<sup>2</sup> Here is the Davidic Warrior Messiah in his most familiar Old Testament form. Highly significant, however, is the avoidance of the title 'king' and its substitute מָלִיךְ: the form of the Messianic hope is clearly that of the closing chapters of Ezekiel (cf. especially Ezek. XLV, XLVI, XLVIII), and I want to suggest again that it is in these chapters we are to look for the key to the Zadokite ideal of a new Israelite hierocracy.

<sup>1</sup> The Damascus Documents (at 9.8—10) equate the Sceptre with the 'Prince of the Congregation', and the same individual is apparently meant as 'the Messiah of Aaron and Israel'.

<sup>2</sup> In the *Hodayoth*, Pl. 36, line 13 we may have another 'Messianic' reference from Isaiah: 'Thou didst make me a standard to the chosen of righteousness'; cf. Is. XI. 10.

So far the scroll entitled 'The War of the Sons of Light against the Sons of Darkness' has not found a translator, though translations are, I understand, in preparation.<sup>1</sup> The text presents many difficulties, and these are increased by its frequent *lacunae* (part of the end of every folio is lost). It is still uncertain with whom we are to identify the 'Sons of Darkness', whether with the Seleucids and Ptolemies or the Romans or even the Byzantine empire; the 'Sons of Light' are the true Israel, no doubt as represented by the Zadokite sect.

The greater portion of the text is occupied with a description of a battle scene, and with detailed regulations for its conduct, the deployment of forces, their description, with accounts of the banners, trumpets, etc. which go into considerable detail.<sup>2</sup> The central interest of the writer is a priestly one. The regulations are designed to ensure that this holy warfare should be conducted according to the rules of the priestly code: thus, though the High Priest and Levites play an important part in the battle, the former in passing in front of the ranks and addressing the army, and the latter in sounding the trumpets for attack and retreat etc., the priests are forbidden any part in the actual battle which involves contact with blood or with the slain (Pl. 24, line 8ff.).

The whole account is a *tour de force* of priestly imagination, out-romancing the Chronicler himself in some of his military operations. The Battle is an ideal one still to be fought out in the visionary future; and like so much else in the Qumran texts is again a kind of blue-print, in this case for an Apocalyptic or Messianic War which will finally bring to an end the oppressions and sufferings of Israel at the hands of one of the great Empires and place the true Israel, as represented and led by this priestly

---

<sup>1</sup> Since these words were written a French translation has appeared in *Vetus Testamentum*, Vol. V, No. 4, by J. van der Ploeg, *La Règle de la Guerre*, pp. 373—420.

<sup>2</sup> On the basis of the measurements and descriptions of the various weapons, Mr. Yadin of the Hebrew University has assigned the scroll to the Roman period; the weapons are alleged to correspond with Roman weapons.

sect, in the dominal world-role now occupied by her enemies, the Kittium.

The first two folios describe wars, extending over a lengthy period of years, against Israel's traditional enemies, and the list, compiled from the Old Testament, appears to be an entirely artificial and imaginary one. The clue to an understanding of the main battle seems to be given by several references to Ezekiel XXXVIII (the destruction of the armies of Gog investing Jerusalem<sup>1</sup>) and by the statements in the 1st folio that the final conflict with the Kittium is 'an appointed Day', 'the Day of Destruction' (יום הוה, יום יעוד)<sup>2</sup>, [lines 10, 11]. When this is taken together with an earlier statement in the same folio (line 3) that the warfare is to take place 'at the return of the Captivity of the sons of light from the desert of the nations to encamp in the desert of Jerusalem', we are perhaps justified in concluding that the final battle-scene is an account of Armageddon, based mainly on the Gog prophecy of Ezekiel. This is confirmed by the fact that the battle scene takes place with Jerusalem as its base, the priests and the divisions of the army emerging for the battle from the gates of the city. The Battle Scroll, if I have understood it rightly, is thus a midrashic development, in relation to the writer's own times and experience, and with, as we shall see, some striking apocalyptic features, of the description of the Day of the Lord in Ezek. XXXVIII, when the exiles return to Jerusalem and are attacked by Gog and his allies. If we set the scroll (with Yadin) in the Roman period, the author may

<sup>1</sup> Pl. 26, lines 15—18 cf. Ezek. XXXVIII. 22—23; Pl. 31, line 1, Ezekiel XXXVIII. 21. Gog is connected with 'the mighty men of the peoples' (Pl. 26, line 13), and apparently symbolises the Kittium, the last enemies of Israel. The Ezekiel passages to which allusion is made read: 'And I will call for a sword against him throughout all my mountains, saith the Lord God: . . . . and I will plead against him . . . . Thus will I magnify myself, and sanctify myself; and I will be known in the eyes of many nations, and they shall know that I am the Lord.' Cf. also Pl. 27, line 8, and Pl. 34, line 2 with Ezekiel XXXVIII. 9. The cloud to cover the land, which in Ezekiel refers to the enemies of Gog, is here the hosts of angels which intervene in the battle together with a figure known as 'the man of war', identified by Barthélemy-Milik with the Messiah. See *infra*, p. 5.

<sup>2</sup> Is this a cryptic allusion to the יום יעוד?

have had the investment and destruction of Jerusalem by Roman armies vividly in mind.

The most characteristic feature of the Scroll is its apocalyptic element. The earthly stage where the final conflict is fought out is the mountains or desert of Jerusalem, but the whole conflict is lifted on to the plane of the supernatural by the part played by the angelic hosts and Israel's protecting angels, among them Michael himself. This is stated in so many words in the lines describing the final conflict in folio 1, line 10ff.: 'A congregation of gods and an assembly of men, the sons of light, and the lot of darkness will fight together . . . . with great noise and confusion and the blasts of the trumpets of gods and men on the Day of Destruction.' It reappears again in the Scroll (Pl. 28, line 7ff.), where mention is made of the 'Prince of Light', appointed for the help of Israel, where God is declared to have brought the angel Mastema to the pit. Later (Pl. 32, line 5ff.), after a reference to the subduing of the Prince of the dominion of darkness, God sends the glorious angel, Michael, with eternal light, to give light to Israel.

The motif of angelic help at the climax of a battle is familiar from II Macc. X. 29ff.<sup>1</sup>, and the Battle Scroll is a development of this kind of primitive Jewish apocalyptic. The final angelic visitation or intervention, however, is described in terms which may imply the presence with the angels of the Warrior Messiah, and perhaps also the High Priest, who plays so prominent a role in the earlier battle scenes.

*And Thou, O God . . . .<sup>2</sup> with the glory of Thy Kingdom, and the congregation of Thine angels is in our midst as an everlasting help. We shall turn Kings to mockery and mighty men to scorn, for the holy one of Adonai and the King of glory (קדוש*

<sup>1</sup> 'But when the battle waxed strong, there appeared out of heaven unto their adversaries five men on horses with bridles of gold, in splendid array, and two of them, leading on the Jews, and taking Maccabaeus in the midst of them, and covering him with their armour guarded him from wounds, while on the adversaries they shot forth arrows and thunderbolts; by reason whereof they were blinded and thrown into confusion, and were cut to pieces, filled with bewilderment.'

<sup>2</sup> (dost reveal Thyself?).

אֲדֹנָי הַכְּבוֹד וּמַלְךְ) *is with us, with the holy angels . . . the mighty ones, the host of the angels are with our commanders, and the mighty man of war is in our congregation, and the host of his spirits with our army. And they will cover the land as clouds and as a thick mist, and as a stream of copious showers, to cause judgment to flow for all her descendants.*

*Arise, O Mighty One,  
Take Thy captivity captive, O man of glory,  
And take Thy spoils, O valiant one;  
Set Thy hand on the neck of Thine enemies,  
And Thy foot on the heap of the slain;  
Strike the nations that are Thine adversaries,  
And let Thy sword devour the guilty flesh,  
Fill Thy land with glory and Thy heritage with blessing,  
A multitude of cattle in thy allotted lands,  
Silver and gold, and precious stones in Thy palaces;  
O Zion rejoice greatly,  
Shine forth with cries of exultation, O Jerusalem.  
Exult, all ye towns of Judah.  
Open thy gates continually to bring unto Thee the  
wealth of the nations;  
And their kings will serve thee  
And all thine oppressors will prostrate themselves  
before thee.*

A number of scholars (among them Sukenik, Dupont-Sommer, Barthélemy) have recognised the Warrior Messiah in the 'man of glory', to whom this hymn of triumph is addressed. But with whom are we to identify 'the holy one of Israel'<sup>1</sup> and the King of glory'? If two persons are intended, the first is possibly the High Priest, who plays so prominent a role in the Battle; cf. the use of the expression 'holy one of Jahweh' (קֹדֶשׁ אֲדֹנָי) at Ps. CV. 16 to designate Aaron. If this is the right explanation, then

<sup>1</sup> The hymn 'Arise, O mighty one' is repeated with introduction at Pl. 34, with an occasional variant, the most significant of which is the substitution of 'the holy one, our glorious one' (קֹדֶשׁ אֲדֹנָי) for 'the holy one of Adonai' (קֹדֶשׁ אֲדֹנָי). The reading קֹדֶשׁ אֲדֹנָי, however, is quite certain, and is parallel to מֶלֶךְ הַכְּבוֹד 'the king of glory'.

the 'king of glory' who accompanies the High Priest must be the same individual as 'the man of glory' in the following hymn, i. e. the Messiah of Israel. It is also possible, however, to regard the two expressions, 'holy one of Israel' and 'king of glory' as in apposition, referring to one person, the Messiah. In neither case is it possible to interpret 'king of glory' of Jahweh himself (in a parallel with 'the holy one of Adonai'). If the first alternative is adopted, it may be held to give further support to the theory of the two 'Messiahs' of the sect.<sup>1</sup>

The feature of special interest for the apocalyptic of the scroll is the close association of these figures or this figure with the angelic hosts. If the one figure is intended, this angelic intervention suggests the appearance of the Messiah as 'the man from the plains of heaven' of the Fifth Book of the Sibyllines, i. e. as a supernatural figure, coming to the rescue and deliverance of Israel with his legions of angels at the climax of Armageddon. But this is perhaps to read too much into the passage; and we have no right to assume that the eschatology of the Battle Scroll is necessarily the same as that of the *Serekh hayyahadh*, which thinks definitely in terms of an otherworldly Divine Intervention, though it contains no reference in its account of this divine judgment to a Messiah. We may have little more in the Battle scroll than an apocalyptic developed out of the conceptions to be found in the Second Book of Maccabees. At the same time it is clearly in the direction of the Messianism of the Ezra and Enoch apocalypses.

The Zadokite Documents contain some six references, where the description משיח occurs, in most cases in the form 'the Messiah of (from) Aaron and Israel' (2.10; 8.2; 9.10 (B); 9.29 (B); 15.4; 18.8). Attention has already been drawn to one reference where the 'Messiah of Aaron and Israel' is identified with the sceptre of Num. XXIV. 17 (*supra*, p. 11). Not all of these

---

<sup>1</sup> The passage is translated by van der Ploeg: *car le Seigneur saint et le Roi de gloire est avec nous . . .* The words could be rendered 'for holy is Adonai and the King of Glory is with us', and my pupil Mr R. Laurin suggests that the 'man of glory' in the later verses is Jahweh Himself.

references to משיח necessarily refer to this figure (in one case, 8.2, the allusion to 'the anointed one' may be to Aaron<sup>1</sup>): most of them, however, clearly do, and the functions attributed to the 'Messiah of Aaron and Israel' agree with the statements from the sources already discussed: he is the militant Messiah, who is to come at the period of divine visitation (מקודה), when the 'poor of the flock' are to escape, the rest to be delivered up to the sword. So far as I can discover, nothing in the Zadokite Documents themselves can be taken as pointing conclusively to the supernatural character of the Messiah (all that is said is that he will 'arise' at the end of the days<sup>2</sup>): in *Serekh hayaahadh* III. 13ff. a section occurs describing this divine visitation, which is to culminate, after 'the decreed judgement' (משפט נחרצה) in the 'new creation' (עשרת חדשה), but no mention is made of a Messiah.

Several problems remain. (1) There is the change in title from 'Messiah of Israel' in the *Serekh ha'edah* to 'the Messiah of Aaron and Israel'. Perhaps the second title was intended to underline the fact that, while the Messiah is the Davidic Prince, he is to rule within the hierocratic Israel of Ezekiel's prophecies. (2) More difficult is the change from the plural in *Serekh hayyahadh* IX. 10, 'the Messiahs or Anointed Ones of Aaron and Israel' to the singular in the Zadokite Document. Kuhn explains the singular as a deliberate scribal alteration once the expectation of 'two Anointed Ones', a priestly Messiah and a secular leader, had ceased to be understood.<sup>3</sup> This may be the correct explanation; or the alteration may reflect a change in doctrine when a High Priestly 'Messiah' ceased to hold any interest for

<sup>1</sup> Cf. I. Levi, *Revue d'Etudes Juives*, Tom. 61, p. 182. It is also possible to interpret the words as a reference to Messiahs (plur.).

<sup>2</sup> The much discussed passage 8.10 (6.11) which refers to the 'rising' of 'the Teacher of Righteousness' at the end of the Days can be explained (with Lagrange) as referring to the Messiah and the words 'Teacher of Righteousness' regarded as a Messianic title. Cf. my article *Theological Conceptions in the Dead Sea Scrolls*, *Svensk Exegetisk Arsbok*, XVIII—XIX, 1953—54, p. 86. Dupont-Sommer holds that the text means that the martyred Teacher will return 'at the end of the days'. See above. p. 443, n. 3.

<sup>3</sup> *Op. Cit.*

the sect. Perhaps too much importance has been attached in this discussion to the plural reading in *Serekh hayyahadh* IX. 10; it may in fact be a scribal error, or simply a general reference to Israel's future leaders, High Priests and secular rulers (its use in referring to the prophets has already been noted).

Some conclusions to which this discussion has been leading may be tentatively stated:

(1) The influence of Ezekiel has been evident in more than one text in the Messianic Banquet, the Benediction of the *Nasi'*, the War Scroll. This is not surprising in a priestly sect calling itself the Bene Zadok, which, in the Zadokite Documents, derives its charter of a hierocratic Israel from Ezekiel. The closing chapters of Ezekiel, describing the new Temple in a new Jerusalem, in which the *Nasi'* or Prince Saviour of Israel, of Davidic line, will rule in his appropriate sphere, supply the key to the Zadokite conception of the Messiah in the new Israel.<sup>1</sup>

(2) The *Nasi'* is the Davidic Warrior Messiah of traditional Jewish belief, whose office will be to bring Israel to final triumph over her enemies, in particular the Kittim. This is stated in the Benediction of the Prince, and the same figure is recognisable in the *Serekh ha'edhak's* account of the Messianic Banquet, in the War Scroll, and in the Zadokite Documents: Ps. II. 7 may have been messianically interpreted in relation to the *Nasi'*; the idea of the birth of the Messiah is certainly attested in the *Hodayoth*. In Ezekiel, a sacred meal for the *Nasi'* is described, as we have noted, at Ezek. XLIV. 3<sup>2</sup>; this takes place in the ideal Temple envisaged in the new Jerusalem after the defeat of Gog and the enemies of Israel. We may perhaps conclude that the *Serekh* scroll contains a version of the Messianic Banquet based on Ezek. XLIV, which will follow the destruction of Israel's

<sup>1</sup> Further confirmation of this conclusion may be found in Aramaic and Hebrew fragments which have been claimed as descriptions of the new Jerusalem and its ideal Temple service, the latter demonstrably related to Ezekiel. M. Baillet, *Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*, in *Revue Biblique*, Soixante-Deuxième Année, No. 2, Avril, 1955. Cf. Barthélemy-Milik, *op. cit.*, p. 134.

<sup>2</sup> Above, p. 446.

enemies, as described in the 'War' Scroll, and the establishment of the ideal Temple in the new Jerusalem.

(3) In a hierocratic Israel, such as Ezekiel describes, the *Nasi*' would be subordinate to the High Priest. This is, however, assumed rather than explicitly stated in Ezekiel; no mention is made of the office of the High Priest in the contemplated hierocracy of Ezekiel.<sup>1</sup> In the *Serekh ha'edhah*, and perhaps in the Benedictions and War Scroll, the *Nasi*' is subordinated to the High Priest. The latter plays an important role in the 'War' Scroll, along with the Warrior figure. Whether we have any right to regard him as a 'Messianic' figure in the same category as 'the Messiah of Israel' must still be a debatable point.

(4) The War Scroll connects the Messiah with the angelic hosts to appear on Israel's side. This appears to be a development of a motif found in II Maccabees. It is possible, however, to interpret the evidence as supporting a belief in a supernatural Warrior Messiah, such as we find in the Sibylline Oracles; and certain features of the eschatology of the Hymn mentioning the Birth of the Messiah support the idea of a supernatural Messiah.

---

<sup>1</sup> Cf., however, XLV. 19 which describes the head of the priesthood as 'the priest' [as in II Kings XI. 15, Jer. XXI. 9, cf. Levit. XVI. 3ff. (Aaron)].

## Vie et survie de la polémique antijuive

B. BLUMENKRANZ, Strasbourg

Trop souvent, l'historien de la littérature se suffit à n'être que l'historien de la pensée pure, abstraite, isolée, et non pas de la pensée en action. Preuve de cette tendance, la fierté avec laquelle il découvre le chef — d'œuvre inconnu, le texte qu'il considère injustement oublié, et qu'il veut réhabiliter avec éclat. Or, en histoire il n'y a pas d'oubli injustifié, il n'y a pas de méconnaissance imméritée. Car, un texte littéraire qu'est-ce? Rien, s'il reste enfermé dans le tiroir de l'écrivain, communiqué, au meilleur cas, à quelque ami intime. Bien sûr, il est toujours l'expression d'un lieu et d'un moment. Mais il n'est que cela, il n'est que témoin, et non pas acteur, que d'être est la seconde et la plus noble destinée de toute œuvre littéraire. Or, cette vie de l'œuvre littéraire, une fois qu'elle a échappé à la plume de son créateur, cette pensée en action, comment la saisir? De répondre à cette question, ne serait-ce que pour un compartiment très étroit de la littérature chrétienne, voilà le propos du présent essai.

Peut-être que la définition de l'œuvre littéraire proposée à l'instant souleva quelques objections. Mais il est sûr que cette définition est valable sans restriction en ce qui concerne la littérature de polémique en général, et de la polémique antijuive en particulier. Les œuvres qui relèvent de cette littérature sont le reflet et l'illumination d'une actualité vivante, brûlante. L'auteur qui compose un texte contre les Juifs, le fait parce que ceux-ci représentent, dans son milieu et à son époque, une réelle menace pour la foi chrétienne. Ou bien, parce qu'ils refusent d'accepter le message que l'Eglise entend leur apporter, à eux comme aux autres hommes, à eux plus qu'aux autres hommes. Ceci vaut déjà pour le moment de la

création. Mais ceci vaut encore pour chaque reproduction de l'œuvre. Chacune des copies est provoquée par des mobiles semblables à ceux qui ont motivé la création première. Car, si la plume de l'auteur ne prend pas son cours par simple caprice, par simple jeu, le travail du copiste n'est pas, lui non plus, le fruit d'une décision arbitraire.

Ce sont des conditions semblables qui font naître et l'œuvre originale et chacune de ses copies. Conditions semblables, mais non pas identiques. D'infimes changements apportés au texte, d'une copie à l'autre, permettent quelque fois de déceler les différentes conditions qui ont présidé à l'une et à l'autre<sup>1</sup>. A côté de ces changements infimes, souvent involontaires mais presque toujours riches en enseignement, il y en a d'autres qui s'étalent ouvertement, franchement. D'une manière bien consciente, alors, de véritables rédacteurs sont intervenus dans les vieux textes. Pour les rajeunir, ils les ont regroupés, découpés, abrégés.

Un texte pseudo-augustinien nous permet de bien saisir cette intervention. Il s'agit du sermon *Aduersus Iudaeos, paganos et Arianos*<sup>2</sup>. Comme son titre l'indique, il est dirigé contre les

<sup>1</sup> Quand, au XII<sup>e</sup> siècle, un rédacteur anonyme tire des œuvres augustinienes (et pseudo-augustinienes) la matière à une polémique dialoguée, *Excerpta ex libris beati Augustini infidelitati Iudeorum obuiantia* (texte inédit dans ms. Oxford, Bodl., Rawlinson A 368, f° 111 v° — 148 v°), il en vient à copier le passage du *Tract. adu. Iud. II, 3*, PL 42, 52, où, au sujet des lois rituelles de l'Ancien Testament il est dit: *remota umbra, nuda eorum luce fruere mur*; en changeant une seule lettre, un n en i, tout le sens de la phrase est changé: *remota umbra iudaeorum, luce fruere mur* (f° 112 v°). Ce changement, n'illustre-t-il pas le sort des Juifs pendant les Croisades?

<sup>2</sup> Nous nous abstenons, ici et par la suite, de donner les références à la Patrologie Latine, au CSEL ou à toute autre édition, sauf les plus récentes. On trouvera les résumés des écrits antijuifs d'époque patristique et du moyen âge dans les travaux suivants: B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Bâle 1946; — B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*, dans *Revue des études juives* 9 (= 109), 1948/49, 3—67; 11 (= 111), 1951/52, 5—61; 13 (113), 1954, 5—33; 14 (114), 1955, 33—85; à suivre; — B. Blumenkranz, *Altercatio Ecclesiae contra Synagoga*. Texte inédit du X<sup>e</sup> siècle, dans *Revue du moyen âge latin* 10, 1954, 5—159 (a paru aussi en tiré à part, 160 pp. + 1 planche hors-texte, Strasbourg 1954).

Juifs en même temps que contre les païens et les Ariens. Le genre des traités « à destinataires multiples » était assez courant à l'époque patristique. Nous en parlerons encore plus tard. Vint un moment où les autres adversaires de l'Eglise, combattus à côté des Juifs dans ces traités, n'existaient plus. Mais où le danger juif subsistait toujours. Alors on supprimait très simplement la partie antihérétique et antipaïenne de ces textes pour n'en conserver que les chapitres dirigés contre les Juifs. Ce qui advint au sermon pseudo-augustinien<sup>1</sup>.

Textes regroupés, c'est encore dans l'héritage littéraire d'Augustin que nous en trouvons l'exemple. Un rédacteur inconnu du XII<sup>e</sup> siècle a, pour ainsi dire, mis en fiches les principaux ouvrages d'Augustin. Il en a tiré la matière à plusieurs séries de dialogues polémiques dirigés contre les philosophies païennes, et à un dialogue dirigé contre les Juifs<sup>2</sup>. Sous cette forme bien plus vivante, les textes antijuifs d'Augustin ont connu une nouvelle vogue<sup>3</sup>.

Avec ces quelques exemples nous avons vu comment le problème énoncé dans le titre peut se présenter. Il sera bon de faire maintenant quelques pas en arrière et de reprendre ce problème en son entier. Encore ne sera-t-il possible de donner plus qu'un exemple de méthode en ce qui concerne la « vie » de cette littérature. Comment, en effet, la saisir? Le nombre de manuscrits conservés n'en est pas un critère. Ce nombre ne nous donne

---

<sup>1</sup> Paul Diacre fait rentrer la partie antijuive dans l'homélaire dont, entre 786 et 800, il assumait la charge de la compilation, PL 95, 1470—1475; ce fragment, destiné à fournir le modèle d'un sermon antijuif, faisait bien partie de l'homélaire original compilé par Paul Diacre: il se trouve dans les plus anciens manuscrits; cf. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Großen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht*, Leipzig 1897 (= *Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche* 1, 2) p. 19.

<sup>2</sup> Cf. p. 461, note 1; les dialogues dirigés contre les philosophies païennes ont été édités d'après un ms. de Valence (considéré à tort comme ms. unique) par A. E. Anspach, *Anonymi Altercationes christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum uersutias* . . . Madrid 1942.

<sup>3</sup> Le *Tractatus aduersus Iudaeos* d'Augustin fournit la trame de la partie antijuive dans l'œuvre dialoguée du XII<sup>e</sup> siècle. C'est, à notre connaissance, la seule survie qu'a connu ce texte d'Augustin, parfaitement négligé par ailleurs.

pas de renseignement valable sur le succès d'un écrit au moment de sa création, mais bien davantage sur la permanence de son succès. Aussi n'allons-nous rechercher un inventaire de la tradition manuscrite qu'en étudiant la « survie ». Que nous reste-t-il alors pour mesurer la diffusion d'un écrit au moment même de sa création, et tout de suite après? Il nous reste de rechercher le nombre des auteurs qui en ont eu connaissance, et qui le citent. Or, la plupart de nos éditions même critiques ne nous renseignent point sur cet aspect. Fort heureusement, la monumentale édition du *Corpus Christianorum* en cours de publication apporte ici du nouveau. Il faut espérer que pour chaque auteur se trouve répété ce qui, avec tant de bonheur, est fait pour Tertullien. Nous pensons aux tableaux synoptiques des « témoignages » et de la tradition manuscrite<sup>1</sup>. Le tableau des témoignages nous apprend alors que l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien se trouve cité par cinq auteurs des siècles patristiques : l'Ambrosiaster, Jérôme, Evagre le Gallois, Vincent de Lérins, et l'auteur de l'*Antiphonale Compendiense*. Mais, pour mieux saisir la fortune de l'écrit antijuif, il faut la comparer avec la fortune des autres écrits du même auteur. Alors nous voyons que sur les trente et un ouvrages conservés de Tertullien, dix sept sont moins souvent cités que l'*Aduersus Iudaeos*. Il faut, maintenant, anticiper sur notre deuxième propos et comparer dès maintenant cette « vie » de l'ouvrage avec sa survie. Nous constatons alors que douze ouvrages seulement sont conservés par un nombre de manuscrits inférieur à celui qui nous donne l'*Aduersus Iudaeos* dont nous connaissons dix-huit manuscrits. Mais ce ne sont point les mêmes textes dont aussi bien la « vie » que la survie étaient moins importantes que celles du traité antijuif. Il n'y en a que quatre qui pour l'une et pour l'autre restent derrière l'*Aduersus Iudaeos*. Ce sont les ouvrages suivants : *De ieiunio*, *De testimonio animae*, *De idololatria* et l'*Aduersus*

<sup>1</sup> V. les tableaux synoptiques annexés à la préface du t. I du *Corpus Christianorum*, Turnhout 1955. — Il y a lieu, toutefois, d'appliquer aux renseignements que nous allons en tirer un certain correctif : aussi bien le relevé des témoignages que celui des manuscrits sont, dans une certaine mesure, conditionnés par l'intérêt que nos savants modernes ont porté à ces textes.

*Hermogenem*. Ces quatre ouvrages proviennent des trois périodes de Tertullien, la catholique, la semi-montaniste et la montaniste. On ne peut donc nullement dire que des critères d'orthodoxie ont présidé au succès ou à l'insuccès de ses ouvrages. Cette constatation ressort encore plus nettement de l'examen comparé dans la tradition manuscrite. Sur les douze ouvrages conservés par moins de manuscrits que l'*Aduersus Iudaeos*, six appartiennent à la période catholique (dont la production totale est de quatorze), les six autres aux périodes semi-montaniste et montaniste (dont la production totale est de dix-sept). Si les siècles suivants, dans la conservation des œuvres, ont quelque peu négligé le critère de l'orthodoxie, les contemporains y étaient pourtant plus sensibles. Cela ressort de l'examen comparé des dix-sept ouvrages qui se trouvent moins souvent cités que l'*Aduersus Iudaeos*. Onze appartiennent aux périodes semi-montaniste et montaniste: bien plus, en effet, qu'il ne conviendrait d'après la production totale de ces périodes (à peine supérieure à celle de la période catholique).

Les conclusions de notre enquête s'imposent très vite: la fortune de l'*Aduersus Iudaeos* pendant l'époque patristique est un peu meilleure que celle de la plupart des ouvrages de Tertullien<sup>1</sup>; on serait tenté de dire qu'elle est « juste audessus de la moyenne ». Dans sa survie, au contraire, son succès est « en dessous de la moyenne » (ou bien « juste autour de la moyenne » si on tient compte des ouvrages perdus, et qui, pour une statistique de ce genre, méritent d'être mentionnés).

Nous nous sommes arrêtés plus longuement qu'il convient sur un seul texte. Nous l'avons justifié d'avance par le fait que l'étude de la vie des textes antijuifs s'en tiendra à ce seul exemple; l'état actuel des travaux savants ne permettant pas de pousser plus loin notre enquête. C'est donc immédiatement à la deuxième partie de notre sujet que nous allons nous attaquer.

<sup>1</sup> Peut-être, faudrait-il encore apporter ici un second correctif, celui de l'importance des écrits. Car il est vrai que quinze de ces ouvrages qui sont moins souvent cités que l'*Aduersus Iudaeos* sont également moins volumineux que cet écrit. Il reste, toutefois, que deux ouvrages, l'*Adu. Hermogenem* et l'*Adu. Valentinianos*, l'un un peu, l'autre plus que trois fois plus volumineux, sont eux aussi moins souvent cités que l'*Aduersus Iudaeos*.

La survie de la polémique antijuive d'époque patristique s'exerce sur deux plans. D'une part, il faut envisager dans quelle mesure les genres littéraires et leur contenu propres à l'époque patristique se perpétuent dans la littérature antijuive du moyen âge. D'autre part, il nous reste à étudier le commerce que les hommes du moyen âge ont entretenu avec les productions mêmes de l'époque patristique. Le seuil entre les deux époques est représenté par Isidore de Séville. Du moyen âge, c'est surtout le haut moyen âge que nous considérerons.

Si le genre littéraire de la lettre se trouve également présenté dans les deux époques, il faut toutefois remarquer une tendance à l'individualisation au moyen âge. C'est ainsi pour les missives que Paul Alvare de Cordoue adresse à Eléazar, le ci-devant Bodo et diacre de Louis le Pieux ; c'est le cas, dans une situation analogue, de la lettre adressée par un clerc Henri à Vecelin, ci-devant chapelain du duc Conrad. Au contraire, à l'époque patristique, nous rencontrons la lettre pastorale au sujet des aliments juif que Novatien adresse à ses fidèles, ou bien la prétendue encyclique de l'énigmatique Sévère de Minorque.

Les collections de témoignages dont les *Testimonia ad Quirinum* de Cyprien présentent le premier exemple en latin, s'arrêtent avec les deux collections du même genre d'Isidore de Séville<sup>1</sup>. L'abandon par le moyen âge de ce genre littéraire s'explique peut être par le fait que Cyprien et Isidore avaient épuisé la tâche, et qu'ils avaient réuni tous les textes possibles. Au lieu de reprendre une tentative similaire à la leur, on se suffisait à copier leurs ouvrages, dans la mesure où le besoin s'en fit sentir. Car voilà encore une autre raison pour l'abandon du genre : la collection de témoignages est appelée à remplacer la possession de la Bible. Possession dans les deux sens : propriété matérielle du livre et connaissance de son contenu. Or, malgré ce que des âmes chagrines ont pu reprocher, l'une et l'autre font des progrès au moyen âge et dispensent désormais du recours aux collections de témoignages.

<sup>1</sup> A côté du *De fide catholica*, il faut laisser à Isidore la paternité du *Liber de uariis Quaestionibus* que lui attribuent A. C. Vega et A. E. Anspach, Escorial 1940.

D'une manière continue, dans l'une et l'autre période, se maintient le goût pour la forme dialoguée. En dehors des textes qui ne sont que la consignation plus ou moins fidèle d'une discussion réelle, et où la forme dialoguée n'est que normale, nous pensons encore aux dialogues fictifs: leur succès continu s'explique par les qualités didactiques propres à cette forme littéraire. Au moyen âge s'y ajoute encore comme raison l'utilisation possible dans des jeux scéniques destinés à un emploi semiliturgique.

Bien plus prononcé est le changement dans le contenu des textes et dans le mode d'argumentation. Pendant toute l'époque patristique la polémique antijuive se laisse ramener à trois sujets principaux:

1° La caducité de la Loi juive qui a eu simple valeur d'annonce;

2° La divinité de Jésus qui est bien le messie annoncé par les passages prophétiques de l'Ancien Testament;

3° La déchéance des Juifs et l'appel des gentils à leur place comme peuple de Dieu, comme vrai Israël.

Bien entendu, ces sujets resteront encore au moyen âge à la base des discussions. Mais à côté d'eux s'ajouteront des questions d'actualité comme nous n'en avons pas rencontré auparavant. La polémique perd désormais son caractère hors de temps et d'espace. Elle prend racine de plus en plus dans les problèmes de l'heure. Ainsi, lorsque à plusieurs reprises la querelle des images secouera la chrétienté, cet aspect du culte chrétien deviendra aussi une pierre d'achoppement entre Juifs et chrétiens<sup>1</sup>. Assez près de ce problème, le culte des saints et des reliques sera aussi une préoccupation des polémistes. C'est ainsi que nous voyons Gilbert Crispin obligé de justifier le culte des saints. Celui-ci encore est amené à disserter sur la guerre et la paix dans

<sup>1</sup> S'il n'en est pas question dans les monographies antijuives proprement dites, avant celle de Pascal le Romain, nous en trouvons pourtant le reflet dans des récits de miracle à tendance polémique; v. B. Blumenkranz, *Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen. Ein unbekanntes Gebiet religiöser Polemik*, dans *Theologische Zeitschrift* 10, 1954, 430 sqq.

la vue chrétienne. N'y a-t-il pas ici un écho des temps troubles que tant de « trêves de Dieu » ne surent pacifier? La permanence des guerres était devenue un argument que les Juifs soulevaient contre l'affirmation chrétienne de la venue du messie. Et même la culture des clercs et leur comportement moral se trouvent mis en cause dans ces discussions, ainsi entre Alvare de Cordoue et Eléazar-Bodo.

Non seulement des arguments nouveaux s'ajoutent, mais encore les thèmes traditionnels se trouvent rénovés, actualisés, par les problèmes du jour. Le thème de la déchéance des Juifs se discutera souvent, à partir d'Isidore de Séville, à propos de la permanence ou de la disparition d'une royauté juive. C'est que la nouvelle d'un « royaume juif en Orient » venait de parvenir en Occident<sup>1</sup>. Et non seulement un événement majeur, tel celui que nous venons de mentionner, est exploité dans cette littérature, mais encore des incidents locaux. Quand, au début du XI<sup>e</sup> siècle, Fulbert de Chartres dans trois sermons polémique à propos de la royauté juive, la raison peut probablement en être cherchée dans le soulèvement de Raynaud de Sens qui s'était déclaré « roi des Juifs »<sup>2</sup>.

D'une manière plus prononcée encore, les écrits antijuifs d'Agobard et d'Amolon prennent pour propos des événements d'actualité. Là, il s'agit d'une Juive que ses coreligionnaires veulent empêcher d'embrasser le christianisme. Là, Agobard s'élève contre un nouvel horaire des marchés publics, établi en considération du sabbat juif. La discussion théorique, doctrinale, disparaît derrière les attaques contre des pratiques, contre des institutions. Ce n'est pas sans raison que l'on a appelé Agobard le premier journaliste. A travers ses écrits, nous le voyons presque en train de les rédiger. Voilà son écrit où il proteste contre la possession d'esclaves chrétiens par les Juifs. Il venait de le terminer, mais il y ajoute encore rapidement un post-scriptum : il vient à l'instant d'apprendre de nouvelles preuves

<sup>1</sup> Avec A. Harkavy, Additions à l'Histoire des Juifs de Graetz, dans *Revue des études juives* 5, 1882, 203 sq., nous rapportons ce passage d'histoire de Séville au royaume des Khazars.

<sup>2</sup> V. B. Blumenkranz, A propos du (ou des) *Tractatus contra Iudeos* de Fulbert de Chartres, dans *Revue du moyen âge latin* 8, 1952, 54.

sur les horreurs subies par les esclaves chrétiens sous des maîtres juifs, et il ne veut pas priver le lecteur à son tour de les apprendre.

Par un mouvement qui à première vue paraît inverse, les textes dialogués au moyen âge recherchent une validité objective en dépouillant les interlocuteurs de leurs noms. Ce procédé nous prive de la connaissance du nom de ce Juif de Mayence qui discute avec Gilbert Crispin. A l'époque patristique, au contraire, même dans les dialogues fictifs, les antagonistes sont pourvus d'un état civil. Mais il s'agit, alors, de noms dont l'intention allégorique est transparente, ainsi dans l'*Altercatio* d'Evagre où nous rencontrons Simon le Juif et Théophile le Chrétien. Quelque peu apparenté est le procédé dans la fameuse discussion de Sylvestre, relatée par ses actes apocryphes. Les noms des douze docteurs juifs que la reine-mère Hélène a amenés d'Orient sonnent tout à fait orientaux. Mais ce sont de purs produits de fantaisie que nous ne rencontrons attestés dans aucun document valable de l'histoire juive de l'époque, notamment dans aucune inscription.

Quelle est l'aire géographique qui a vu naître ces textes? A l'époque patristique, nous rencontrons les premiers en Afrique du Nord, où l'Eglise se heurtait à une population juive fortement implantée. Viennent ensuite l'Italie et l'Espagne. A partir du V<sup>e</sup> siècle seulement, c'est le tour de la Gaule. Rien d'étonnant que le haut moyen âge amène en premier lieu une éclipse de l'Afrique du Nord et, dans une certaine mesure, de l'Espagne comme pays producteurs de textes antijuifs: la conquête de l'Islam empêche désormais ces manifestations littéraires des chrétiens. Mais à la productions de textes antijuifs en Gaule et en Italie, s'ajoutera maintenant celle dans la région rhénane d'abord, en Allemagne et en Angleterre ensuite. La différence est nette entre l'époque patristique et le moyen âge. Dans celle-là, le christianisme se répand dans des pays où une diaspora juive existe déjà. C'est dans la mesure où l'Eglise se fortifie dans ces pays, de manière à pouvoir affronter les communautés juives locales, que nous voyons apparaître des textes antijuifs. Dans le moyen âge, au contraire, c'est la migration juive qui

suit l'expansion chrétienne. Là où, après des apparitions sporadiques et isolées d'individus juifs une forte et agissante colonie juive s'implantera, des textes pour les combattre verront le jour.

Il est temps maintenant, après cette rapide confrontation entre nos deux époques d'après la forme et d'après le contenu de leurs textes antijuifs, il est temps maintenant de voir leur diffusion. Voyons, en premier lieu, les productions du moyen âge même. Nous avons vu combien ces textes vont vers la subjectivité. Si, aujourd'hui, nous leur reconnaissons à cause de cela une saveur et un intérêt particulier, il faut pourtant comprendre que nous jugeons ainsi soit en esthètes, soit en historiens, mais toujours d'une manière détachée par rapport au problème traité. L'homme du moyen âge, au contraire, qui venait chercher dans les livres le secours pour affronter les problèmes qui l'assaillaient, cet homme devait juger autrement. En effet, la trop grande subjectivité des écrits antijuifs du moyen âge les rendait souvent inaptes à resservir en d'autres circonstances, et précipitait toujours leur vieillissement. Faut-il alors s'étonner que personne n'ait songé à recopier les pamphlets antijuifs d'Agobard? Rédigés pour une conjoncture trop nettement déterminée, ils avaient, à peine une génération plus tard, perdu leur raison d'être. Ils n'étaient plus d'aucun secours, et le chiffre de leur tirage s'en ressentait: un seul manuscrit nous les conserve. Eh bien, presque tous les textes antijuifs du moyen âge subissent un sort similaire. A part deux exceptions, le nombre de manuscrits que nous leur connaissons reste infime, et toujours inférieur à dix. Encore est-il vrai que l'un des deux écrits qui font cette exception, le *De uirginitate perpetua* d'Ildefonse de Tolède ressortit davantage à la liturgie qu'à la littérature de polémique. Les arguments du controversiste disparaissent presque à côté des véritables litanies adressées à la vierge. Il y a bien de chance que ce soit davantage le culte marial que le combat antijuif qui ont assuré à ce texte son importante diffusion. L'autre texte qui a connu une vogue remarquable est la *Disputatio* de Gilbert Crispin. Nous avons noté à l'instant combien cet auteur s'était efforcé à donner à

son texte un caractère objectif, à lui enlever les qualités trop voyantes du compte rendu sténographique. Il n'hésite pas à supprimer son propre nom dans le dialogue, comme il dépouille de son nom son antagoniste juif.

Mais on risque d'objecter qu'il s'agit, avec ces polémistes antijuifs du haut moyen âge, d'auteurs de second rang, dont peut-être les autres productions littéraires n'ont pas connu un très grand succès non plus. Inutile de discuter la valeur de ces auteurs. Notre appréciation risque fort de ne pas toujours rejoindre celle des anciens. Il s'agit donc d'examiner la diffusion des autres œuvres à côté de celles de polémique antijuive. L'exemple le plus frappant est présenté par Julien de Tolède. Son *Prognosticum futuri saeculi* prouve le succès qu'il est capable d'obtenir: plus de cent cinquante manuscrits conservent cette œuvre. Pourquoi, alors, sa *Comprobatio aetatis sextae* qui ressortit à la polémique antijuive a-t-elle eu une diffusion si restreinte? Nous n'en possédons plus, en effet, que deux manuscrits (auxquels on peut encore ajouter trois autres, perdus, dont nous avons le témoignage)<sup>1</sup>. C'est que cette œuvre antijuive est par excellence une création d'occasion. Julien rédige cette œuvre pour répondre à une spéculation messianique juive en vogue de son temps, et promettant la venue du Messie pour très prochainement<sup>2</sup>. Lorsque, cette date rapprochée passée, la propagande juive n'en fit plus état, il n'y avait plus besoin, du même coup, d'y répondre.

À côté de la diffusion si limitée des textes antijuifs médiévaux, il est déjà remarquable que des écrits du même genre qui provenaient de l'époque patristique aient continué à circuler, le nombre de leurs manuscrits fut-il aussi réduit. Il est vrai, en effet, que la plupart de ces œuvres anciennes ne sont attestées que par un nombre de manuscrits inférieur à dix<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nous devons ces renseignements à la communication de M. J. N. Hillgarth, *A Critical Edition of the Works of St. Julian of Toledo*.

<sup>2</sup> V. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins . . .*, II<sup>e</sup> partie, n° 110, dans *Revue des études juives* 11 (= 111), 1951/52, p. 35 sqq.

<sup>3</sup> Dans l'état actuel de notre documentation, il est illusoire de prétendre donner des relevés complets de la tradition manuscrite. Même les éditions critiques sont d'un faible secours, à part quelques exceptions, telle celle du

Mais il n'en manquent pas qui dépassent largement ce chiffre. Nous avons déjà fait état de l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien avec dix-huit manuscrits. Il faut, toutefois, noter ici le fait que la plupart de ces témoins sont d'une date plutôt récente. En face d'un (fragmentaire) du IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, un autre du XI<sup>e</sup> et un du XIII<sup>e</sup> siècles, tous les autres proviennent du XV<sup>e</sup> siècle (nous manquons de renseignements sur l'âge de cinq manuscrits perdus, attestés seulement par les éditions anciennes qui s'en étaient encore servies). Des *Testimonia* de Cyprien nous possédons quatorze manuscrits antérieurs au XII<sup>e</sup> siècle. La *Quaestio* antijuive de l'Ambrosiaster (n° 44) est transmise dans au moins quatorze manuscrits, dont neuf antérieurs au XII<sup>e</sup> siècle. Nous avons également mentionné plus haut les deux sermons faussement attribués à Augustin, l'*Aduersus quinque haereses* et l'*Aduersus Iudaeos, paganos et Arianos* qui sont attestés chacun par plus de trente manuscrits. Du *De fide catholica* d'Isidore de Séville on a dénombré, rien qu'en dehors de l'Espagne, dix-neuf exemplaires datant du milieu du IX<sup>e</sup> siècle au plus tard<sup>1</sup>. Mais il faut citer surtout les trois traités pseudo-cyprianiens: *Ad Vigilium de iudaica incredulitate* avec vingt-neuf manuscrits; *Aduersus Iudaeos* avec quarante-sept; *De montibus Sinai et Sion* avec soixante-six manuscrits<sup>2</sup>, et le texte qui se place de loin en tête: la discussion de Sylvestre avec les Juifs transmise par plus de trois cents témoins.

Or, en ce qui concerne les trois traités pseudo-cyprianiens, une restriction s'impose qui contredira la première impression

Corpus Christianorum surtout. D'une grande utilité fut pour notre recherche le précieux instrument de travail qu'est la *Clavis patrum latinorum* du P. E. Dekkers (*Sacris Erudiri*, t. 3, 1951; réédition en voie de parution). D'une aide inestimable fut pour nous la documentation offerte par les fichiers de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (v. à ce sujet le rapport de Mlle Viellard, Directrice de cet Institut) et le catalogue (manuscrit) d'Incipits à la Bibliothèque Nationale de Paris.

<sup>1</sup> Il faut encore signaler la réutilisation d'extraits de cette oeuvre en forme de sermons, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, la traduction en vieil allemand, au tournant du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, etc.; v. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins...*, II<sup>e</sup> partie, n° 95, dans *Revue des études juives* 11 (= 111), 1951/52, notamment p. 13 et notes 2 à 6.

<sup>2</sup> Tous ces renseignements sont tirés de H. v. Soden, *Die cyprianische Briefsammlung*, Leipzig 1904 (Texte u. Unters. 25, 3).

que l'on a pu avoir. Ces textes-là n'ont pas eu une telle diffusion en tant que textes antijuifs, mais en tant que textes attribués à Cyprien. La preuve en est dans le fait que nous les rencontrons toujours, à part une ou deux exceptions, dans des volumes qui constituent des collections des œuvres de Cyprien. Mais, une restriction semblable ne s'impose-t-elle pas aussi en ce qui concerne les autres textes à grande diffusion que nous venons de mentionner? Ainsi, n'est-ce pas le nom protecteur d'Augustin, indûment accolé à l'*Aduersus quinque haereses* et à l'*Aduersus Iudaeos, paganos et Arianos*, qui explique à lui seul la fortune de ces écrits? Il est vrai, en effet, que nous les trouvons souvent dans des volumes manuscrits consacrés surtout à Augustin. Mais nous les trouvons également apparaître comme seul texte augustinien (la fausse attribution n'importe pas ici) dans des manuscrits mélangés. Ainsi le sermon *Aduersus quinque haereses* dans les mss. Angers 280 (271); Londres, Br. Mus. Roy. 5 E XVIII; et surtout Vitry le François 42, où il ne porte même pas de nom d'auteur. Nous le trouvons également dans d'autres mss., fortement mélangés, avec juste un autre texte augustinien, ainsi à Namur, Musée Archéol., fonds de la Ville 71, et à Londres, Br. Mus. Roy. 5 B VII. Le sermon *Aduersus Iudaeos, paganos et Arianos* apparaît comme seul texte augustinien dans les manuscrits fortement mélangés de Londres, Br. Mus. Roy. 4 E III; Clermont-Ferrand 149 (85 A 10); Tours 473; avec encore juste un autre texte augustinien, dans le ms. Londres, Br. Mus. Roy. 5 B VI. Enfin, et surtout, nous trouvons très souvent la seule partie antijuive de ce sermon insérée, avec ou sans indication d'Augustin comme auteur, dans des homiliaires divers. Le seul fait du découpage, preuve d'une certaine irrévérence envers le Maître que l'on croyait l'auteur de tout le sermon, montre assez que c'est pour sa valeur de polémique antijuive et non pas en raison du patronnage indû d'Augustin que l'insertion a été faite.

Nous venons de parler d'un texte composite qui, primitivement, à côté des Juifs, combattait encore d'autres ennemis de l'Eglise, en la circonstance les païens et les Ariens. Nous avons constaté plus haut comment ce genre, fréquent à l'époque patristique, se trouve abandonné par le moyen âge (jusqu'au

XII<sup>e</sup> siècle, où il refleurit avec des traités qui en même temps que les Juifs combattent les musulmans, quelque fois aussi les „philosophes“). Il serait intéressant de voir si le découpage qu'a subi le sermon pseudo-augustinien dont nous venons de parler, se retrouve à propos d'autres textes polémiques « à destinataires multiples ». Or, nous n'avons pu constater rien de tel en ce qui concerne les *Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi*, l'*Apotheosis* de Prudence, les *Divinae Institutiones* de Lactance, le *Carmen apologeticum* ou les *Instructiones* de Commodien, l'*Apologia David altera* d'Ambroise.

Une question semblable se pose encore à propos de textes composites qui, sans être d'une manière générale à caractère polémique, contiennent pourtant de notables parties consacrées à la polémique antijuive. Telle est la place de la *Quaestio* 44, dirigée contre les Juifs, dans l'ensemble des *Quaestiones* de l'Ambrosiaster. A en croire le savant éditeur de l'Ambrosiaster, A. Souter<sup>1</sup>, des *quaestiones* de cet auteur auraient circulé de bonne heure isolément. Il est vrai que nos propres recherches ne nous ont pas permis de découvrir une tradition isolée de la *quaestio* 44.

Tout autrement affirmée est la carrière indépendante poursuivie par la discussion judéo-chrétienne relatée dans les actes apocryphes de Sylvestre. Ces actes sont répandus en plus de trois cents manuscrits. Loin de nous d'affirmer qu'une telle fortune serait due, ne serait-ce qu'en partie, à la présence de la polémique antijuive. L'objet principal de cette pieuse fabrication, l'affirmation de la primauté romaine, suffisait en lui-même pour assurer cette large diffusion. Sans parler du contenu édifiant, bien capable encore de nos jours de charmer les esprits. Mais, il est remarquable qu'à côté de la tradition intégrale de ces actes, il en existe une autre, largement répandue elle aussi, et qui ne donne que précisément notre discussion judéo-chrétienne. On consultera rarement un important fonds manuscrit sans y rencontrer des témoins de cette tradition aberrante. Pour choisir comme exemple la vénérable bibliothèque de la Ville où se tient cette seconde conférence internationale d'études

<sup>1</sup> A Study of Ambrosiaster, dans *Texts and Studies* t. 5, n° 4, p. 11.

patristiques: on trouve à la Bodléienne trois manuscrits contenant des actes de Sylvestre uniquement la discussion judéo-chrétienne: 21. 880 (= Douce 306), f° 127 v° sqq.; 2598 (681), f° 1 sqq.; 1887 (90), f° 91 sqq<sup>1</sup>.

Toujours le même problème, sous une forme encore un peu différente, se pose à propos des textes antijuifs qui, d'après leur forme littéraire, auraient été appelés à faire partie d'un ensemble de productions du même genre, appartenant au même auteur (réel ou supposé). Nous entendons parler des sermons et des lettres. En effet, dès les plus anciens témoins manuscrits, nous trouvons les tentatives de constituer ces collections pour chaque auteur. Il sera donc intéressant de voir si des textes antijuifs qui empruntent la forme soit d'une lettre soit d'un sermon sont conservés dans les collections de lettres, respectivement des sermons, ou d'une manière indépendante. En d'autres mots: les rédacteurs médiévaux qui ont eu à leur assigner une place dans les manuscrits, ont-ils été sensibles davantage à leur forme qu'à leur contenu? Aucune vie à part ne se laisse déceler pour le sermon sur la circoncision de Zénon, aussi peu que pour les deux textes antijuifs dans les *Tractatus* dits *Origenis*. Par contre, le *Tractatus aduersus Iudaeos* d'Augustin, qui est sans contestation possible un sermon, a joui d'une destinée en dehors du sermonnaire augustinien. C'est cela, d'ailleurs, qui a fait pendant longtemps contester sa qualité de sermon. Encore, en ce qui concerne Augustin, semblable sort a-t-il dû être celui du premier sermon sur la parabole du Fils Prodigue, ce qui, peut-être, est la cause de sa perte<sup>2</sup>. Toujours à propos des textes antijuifs d'Augustin, la même chose se laisse observer pour sa lettre antijuive, le n° 196 dans la collection moderne de ses

<sup>1</sup> Le destin particulier d'une autre pièce extraite des actes de Sylvestre mérite encore d'être signalé. La lettre par laquelle Constantin est censé avoir ordonné à la reine-mère Hélène la réunion de discussion entre clercs et rabbins est insérée, au VIII<sup>e</sup> siècle, dans une collection de Formulae, la *Collectio Flaviacensis*, MGH, Form. 474.

<sup>2</sup> Nous avons tenté une reconstitution de ce sermon perdu, dans notre article La parabole de l'Enfant prodigue chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles, dans *Vigiliae Christianae* 2, 1948, p. 104.

lettres. Cette lettre est transmise d'une manière indépendante par rapport à l'ensemble des lettres de ce Père.

Nous avons vu comment des parties antijuives d'un grand texte peuvent, quelque fois, être isolées de leur contexte pour mener une vie indépendante; nous avons vu comment, d'une manière comparable, des sermons ou des lettres peuvent être séparés des collections où traditionnellement leur place devait se trouver. Plus visible devient encore la destinée particulière de ces textes, quand nous les retrouvons faire partie d'un nouvel ensemble: nous entendons parler des dossiers antijuifs. Très souvent les rédacteurs médiévaux ont constitué de telles collections de matériaux. Rien d'étonnant que les textes d'époque patristique, dont nous avons souligné la recherche d'une valeur objective, aient souvent été choisis pour fournir les matériaux de ces manuels, par préférence aux textes antijuifs du moyen âge, dont le caractère souvent trop subjectif précipitait le vieillissement. En tant que textes patristiques nous trouvons dans ces dossiers surtout les chapitres antijuifs du sermon pseudo-augustinien *Adversus Iudaeos, paganos et Arianos*, la discussion judéo-chrétienne tirée des actes apocryphes de Sylvestre, et le *De fide catholica adversus Iudaeos* d'Isidore de Séville. Les textes médiévaux qui sont jugés dignes de ce voisinage sont ou bien le dialogue de Gilbert Crispin, dont nous avons constaté le caractère particulier, ou bien des productions du XII<sup>e</sup> siècle, de ce siècle de Renaissance.

Le fonds latin légué au moyen âge par les Pères est assez riche pour dispenser de tout recours aux Grecs. En effet, depuis le milieu du troisième siècle, depuis la traduction en latin du dialogue entre Jason et Papiscus (lui même perdu, mais dont nous témoigne la lettre d'envoi qu'un certain Celse adresse à un évêque Vigile), il faudra attendre la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle pour voir de nouveau chercher chez les Grecs des textes antijuifs. Pascal le Romain traduira à ce moment les traités contre les Juifs du Ps.-Anastase.

Au terme de notre enquête, que pouvons-nous conclure? L'époque patristique a légué au moyen âge une trame et une

méthode éprouvées pour la polémique antijuive. Le moyen âge y ajoute les sujets d'actualité, en ce qui concerne le contenu, et le raisonnement pure, en ce qui concerne la méthode. Les genres littéraires restent sensiblement les mêmes. Le moyen âge abandonne pourtant les traités « à destinataires multiples » et les collections de témoignages<sup>1</sup>.

Mais à côté de tout cela, l'époque patristique lègue au moyen âge les textes mêmes qu'elle a produits. Que des productions littéraires anciennes gardent leur valeur pour un combat à conditions toujours changées, il y a déjà là matière à étonnement. La surprise n'est que plus grande en constatant que la diffusion de ces textes anciens dépasse de loin celle des productions nouvelles. — Nous avons pu, chemin faisant, constater que beaucoup de ces *anti-iudaica* d'époque patristique furent indûment attribués à des *auctoritates*: trois à Cyprien, trois à Jérôme, trois à Augustin. Or, si cette fausse paternité aida, par la suite, à une plus grande diffusion de ces œuvres, il est vrai aussi qu'au départ la valeur intrinsèque reconnue à ces écrits provenant d'auteurs peu ou pas connus fit procéder à ces attributions erronées.

Que la présente enquête ait été destinée à entrer dans des études patristiques ne lui a nullement — est-il besoin de l'affirmer? — imposé sa direction. Pourtant, en face des résultats d'un examen non-prévenu, bien involontairement, presque malgré-lui, leur auteur a été amené à contribuer à cet hommage à l'époque patristique et à constater: Par l'apport d'un fonds littéraire qui dépasse les seules contingences du moment, mais qui répond à des besoins plus permanents, aussi sur le plan de la polémique antijuive l'époque patristique trouve avec force sa prolongation au moyen âge.

<sup>1</sup> Dans Julien de Tolède, *De comprob. aet. sextae* 1, 6, P L 96, 543/4, nous trouvons la confirmation de ce que nous avons avancé plus haut au sujet des collections de témoignages. Il n'a nullement besoin, nous dit-il, de procéder, en vue de sa démonstration chronologique, à une collection de témoignages, puisqu'il en existe déjà de nombreuses et fort complètes dont il n'a qu'à se servir.

## The Theology of the Mystical Book Bahir and its Sources<sup>1</sup>

O. H. LEHMANN, Oxford

I. The Book Bahir, i. e. the luminous book, is one of the most astonishing mystical texts of the Middle Ages. It is the oldest classic of the Kabbalah, but one of the obscurest. It is small in volume, but contains over fifty colourful allegories. It was edited in the Provence by pious traditionalists, but is full of a heretical gnostic imagery. It was spread by those who opposed Maimonides' synthesis of philosophical faith and traditional law, but itself it contains features, which closely resemble those of the Catharist heresy in southern France. Where does this 10th to 12th century work belong in the history of mediaeval theology? Where, we are asking, is its original *Sitz im Leben*, its original place in contemporary life? —

II. The theological outlook of this book, although hardly uniform is clearest in its cosmological, anthropologic, and soteriologic conception of the universe: in the theosophy of the Kabbalah the "nothing" of the philosophers from which the world was created, is replaced by the highest of ten sephiroth within the pleroma. In the language of the Bahir the sephiroth are 'Kings' or 'voices' i. e. power-laden and independent poten-

<sup>1</sup> Recent Literature: Margulies (Reuben): *Sepher ha-Bahir*. Jerus., 1951 (uncritical text, with three commentaries, etc.). G. Scholem: *Reshith ha-Kabbalah*. Jerus., 1948. G. Scholem in *Eranos-Jahrbuch* vol. XVII (1949) pp. 287ff., XIX (1950) pp. 121ff., XXI (1952) pp. 45ff. — J. Guiraud (1): *Cartulaire de Notre Dame de Prouille*. Paris, 1907; with A. Dondaire: *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Age* (in *Rev. des sciences philos. et théol.* XXVIII (1939) pp. 465ff.); J. Guiraud (2): *Histoire de l'inquisition au moyen âge*. I. Paris, 1935. Documents in: I. v. Döllinger, *Sektengesch.* II (1890). — H. H. Schaeder: *Urform und Fortbildung d. manich. Systems* (in *Vorträge d. Bibl. Warburg*). Leipzig, 1924—5, pp. 65ff. H. C. Puech: *Le manichéisme*. Paris 1949. H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. I—II, 1. Göttingen 1934—1954.

cies, in which the 'hidden King' manifests himself. Many concepts in the book are still at a stage of development, but it knows already the 'great man' in the world of the aeons who later develops into Adam Kadmon. Two sephiroth are outstanding: the third having got the potency of a demiurgos and the passive tenth associated with the lower shekhinah. For the first time in Jewish mystical thought it is here clearly feminine in character. Standing as it does at the lower end of the pleroma there stream into the tenth sphere symbolically called e. g. lebh, a heart, the forces of the upper sephiroth. Lebh implies 32, the 32 paths of wisdom, which are the spiritual foundations of the world.

Why does the Torah begin with the letter beth, asks the Bahir? Because Torah is beth, is blessing and the blessing of God pervades the malē, the pleroma of the cosmos. Through bereshith, beginning, i. e. through upper and lower sophia or, as the Bahir puts it, through 'wisdom of God' and 'wisdom of Solomon' the esoteric and exoteric *processio dei* began. There are two types of creation: yesirah, 'formation', here the higher one, and beri'ah, 'creation'. — The King 'formed' substance, light, and 'created' non-substance, darkness. He 'made' Bohu, peace, and 'created' Tohu, evil<sup>1</sup>.

Under an anthropologic and soteriologic aspect it is through man, as it were the microcosmos, that the work of heaven and earth was completed, for it is said "in the image of god made he man"<sup>2</sup>. As there are ten kings or sephiroth in the world above, so there are ten commandments in the world below.

<sup>1</sup> The avoidance of bara' = 'to create' as expressing the highest form of divine activity is an un-Hebraic usage, but has its unmistakable parallels in Catharist and Manichaean theology, cf. for the former "quod bonus Deus non est creator omnium nec materia nec formatione, at quod res iste mutabiles non sunt a Deo, et quod non creavit ista corpora" (quoted in Guiraud (1), op. cit., p. XXXIV). The maker of the universe is here a 'factor' rather than a 'creator', against which the Catholic formula was set "omnipotens et eternus, solus creator et factor" (i. e. creator first; ib. p. XLI). — Similarly the true Manichee avoided words like 'to beget', 'to create' (cf. F. C. Burkitt: *Rel. of the Manichees*, 1925, p. 16ff.) — Cf. Margulies, op. cit., § 13.

<sup>2</sup> Gen. IX, 6. Margulies, § 8. The gematria of both le ʿelem 'elohim and Abraham is = 248.

Regarding man's duties and redemption we find the Torah as the sum total of the commandments, which has its roots in the pleroma. By one's carrying out a religious commandment God himself is taken into the world of man<sup>1</sup>. The ritual not only represents but also conjures up dynamic life in the cosmos. So the verse 'yam we-dharom yerashah'<sup>2</sup> means for the pious: possess 'darom', this world, and the next, for then unto thee τὸ πᾶν, ha-kol, the pleroma, the world above will be given. —

Besides a gnostic system of pleroma, aeons<sup>3</sup>, double wisdom and a dynamic stream of life the Bahir uses many gnostic terms in detail.

III. The rapid rise of a theology of that type presupposes a peculiar historical and religious situation. Between 1150—1220 the Provence was a centre of high culture and increasing religious tensions within the laity. A neo-Manichaean sect, the Catharists, had immigrated who were, it seems, related to the Paulicians and Euchites hailing from Armenia and Mesopotamia respectively. The Catharists in particular renewed the Manichaean contrast between light and darkness/matter; they stressed features like asceticism and the striving of the soul towards the light. Similar tendencies in the Book Bahir have often been derived from influences of this sect<sup>4</sup>, but a curious feature is that the gnostic elements in the Bahir do not seem to be derived from them also. In fact, the exact provenance of the Bahir has remained a riddle so far.

New documents have, however, come to light which bring the problem a good deal nearer to a solution. Narbonne was not only an area where Arianism had maintained itself long after the Visigoths had become Catholics<sup>5</sup>, Narbonne in those

<sup>1</sup> Whereas the Catharist view is here dominated by the cosmic contrast between Satanic 'matter' and God-attached 'soul', where God cannot create a body nor Satan a soul, a problem variously explained (cf. Guiraud (1), op. cit., p. XLIII f.).

<sup>2</sup> Deut. XXXIII, 23. Margulies, § 7.

<sup>3</sup> Later so marked in the syzygies of the Zohar.

<sup>4</sup> Cf. H. Graetz, *Gesch. d. Juden*, vol. VII (4th ed.), append. 3, p. 385 ff.

<sup>5</sup> Cf. E. Holmes: *The Albigensian or Catharist heresy*, 1925, p. 51, who also refers to Priscillianism, which was a blend of Manichaean and gnostic doctrine and came through northern Spain to southern France.

days was a great centre of Jewish studies with an important Rabbinical school. Abraham b. David of Posquières could even state: "the holy ghost has appeared in our academy and so we have decided" the law as follows<sup>1</sup>. Now a few years ago the original of a Geniza letter has been identified in the Bodleian Library, which was sent from a Provençal Jewish community, probably Lunel, to Maimonides in Egypt with Maimuni's autograph note on the back<sup>2</sup>. The letter is signed by Jonathan ha-kohen of Lunel who, though being a pupil of Abraham b. David turned to Maimonides as a lawyer and rationalistic philosopher of world-wide fame. The bitter attacks by Abraham b. David on Maimonides are well-known. Now, Scholem has stressed a fact which is of great interest in this connection: Abraham b. Isaac of the Narbonne school was a pupil of Judah b. Barzillai, a rationalistic commentator of the mystical *Sepher Yesirah*. Within some two generations, between 1130—1200, there was a complete change of attitude in Narbonne in favour of mysticism. The reasons are not far to guess. Those pious circles were probably afraid that philosophic reflections like those of Ibn Ezra, Ibn Daud, and Maimonides would weaken tradition. So they introduced the theology of the *Book Bahir* after some passages in the work had been re-phrased so as to lay stress on repentance, phylacteries, etc. In fact, a contemporary criticism does complain of people who are hunting after all kinds of esoteric learning. — In any case, far from being devalued the commandments now obtained not only a new religious, but a cosmic significance. Actually, that was quite in keeping with similar tendencies within the Christian Catharist movement. The charming imagery of the *Bahir* made the book even more acceptable.

IV. But we may go a step further than that, namely to find the exact *Sitz im Leben* for the *Bahir*. Scholem has shown that the book leans on a treatise called 'the great mystery', which was written in the East in the 9th to 10th century. Graetz derived a good deal of the *Bahir's* theology from the Catharists.

<sup>1</sup> On *Hilkhoth lulabh* VIII, 5.

<sup>2</sup> Cf. S. M. Stern in *Zion*, 1951, p. 18—29.

But after all where did they get it from? — The answer is made easier by a statement in the *Fihrist*<sup>1</sup>. There we hear that members of the Manichæan faith still existed in Baghdad in the 10th century, i. e. at a time when the oldest strata of the Bahir were composed. In fact, the parallels between Manichæan ideas and the Bahir are too numerous to be overlooked. The latter has the myth of the cosmic tree, into which God's forces flow; the former symbolises the worlds of light and darkness in two mighty trees. The Bahiric Hokmah and Binah are similar to purity, wisdom, and goodness there. The 'upper mother' in the Bahir is at least superficially similar to the 'mother of the living'<sup>2</sup> in Manichæism. The Bahiric sephiroth in the Male are somewhat similar to the light and other aeons there. The four messengers of the Bahir from Abraham to David look like polemics against the Manichæan three, the third being Jesus<sup>3</sup>. The place of evil in God in the Bahir likewise looks like polemics against the Manichæan concept of darkness and matter as anti-divine. On the other hand, the liberating of the particles of light by man giving him his cosmic significance there, has its close parallel in the Bahir, where the fulfilment of a commandment reveals something of the hidden radiance, which is shed over the world. In Manichæism the soul of the imperfect must go through many re-incarnations; in the Bahir, when Israel sins, they obtain 'seed' only which has already been in this world<sup>4</sup>. Even the ideal of asceticism for the 'perfect' there has its reflections in the Bahir.

Now, this is not to say that the religious ideas of the Bahir are derived from Manichæism, quite apart from similarities

<sup>1</sup> H. H. Schæder, op. cit., pp. 88—89.

<sup>2</sup> Cf. Burkitt and Schæder, passim.

<sup>3</sup> He is the prototype of the later human messengers of 'light', the pretags and burkhans, as Mani was one himself (cf. Burkitt, loc. cit.).

<sup>4</sup> Margulies, passim. According to Manichæism the sinful soul has to pass on into other bodies, the tashpikha of Syrian texts, and perhaps the Samsâra of the Indian (cf. Puech, op. cit., no. 360). For the Catharist metempsychosis cf. "spiritus qui in uno corpore non poterat facere penitentiam, si deberet salvari, transibat in aliud corpus ad complendum penitentiam" even "quando anima exibat de corpore hominis intrabat corpora asinorum et quaerebat salvationem" (Guiraud (1), op. cit., p. LXVI).

to the Valentinian gnosis. All that is intended is to stress that the Bahir was apparently written in an area where such ideas were current and that is at least originally Mesopotamia. It is here that we must look for the *Sitz im Leben* of the Bahir. That also explains the curious agreement with the Catharists; they drew from the same sources in Mesopotamia. Actually, a Mandaic book of 1012 questions being edited at present<sup>1</sup> has already the Kabbalistic distinction between Adam Kadmaia or Adam Kasia and Adam pagri, i. e. macrocosmic and microcosmic man. In the tafsir pagri that book goes so far as to explain the air as macrocosmic man's breath, the rivers as his veins, etc., and the Mandaeans certainly belong to Babylonia. Quite apart from that the imagery of the Bahir is full of mighty trees, wonderful springs, palaces, gardens, treasure-chambers, irrigated fields and water as being of world-wide significance. So much so that water symbolises wisdom, Torah, and the souls of the righteous. All that points to Mesopotamia too<sup>2</sup>. In fact, old Jewish beliefs in metempsychosis and the like, which are mentioned by al-Baghdadi in the 11th century, survive in part to the present day<sup>3</sup>. The survival of Jewish gnostic speculations to the tenth century in an area, which had once been under the rule of the diadochoi has nothing astonishing at all. But it does explain how the gnostic imagery came into the book Bahir and from there into the later Kabbalah.

The derivation of the Bahir originally from Mesopotamia explains its strange symbolism and gnostic imagery, its ready acceptance by the pious halachists in the west — Jewish philosophy and law were also derived from Babylonia —, on the other hand its close relation to Catharist, Manichaeian, and Valentinian speculations. When the Catharist heresy was suppressed in the crusade against the Albigensians, the theology

---

<sup>1</sup> By Lady Drower for the Berlin Akad. d. Wissenschaften. I am much indebted to Lady Drower for her references to Mandaic sources.

<sup>2</sup> As does the Manichaeian world-tree of evil, which is in the terrible south, i. e. derived from the parched area to the south of Babylonia.

<sup>3</sup> Cf. Lady Drower, Evergreen Elijah (in print).

introduced by the Bahir continued to flourish. Far from being a late fabrication the Bahir contains remnants of old Jewish gnostic speculations. In fact, for the pre-Zoharic mystics the Bahir became almost a canonic book.

## **Pentateuchal Exegesis in Early Syriac and Rabbinic Sources**

**A. LEVENE, London**

Some years ago it was my good fortune to come in contact with the late Dr. Mingana who showed me a unique Syriac MS., a commentary on the whole of the Pentateuch brought by him to England from the Monastery of Our Lady in Asia Minor. The MS. is by an anonymous writer who lived about 900 A. D., and in 246 folio pages comprises the comments, elucidations, and views of the renowned early Syrian teachers and their scholars. Among these Theodore Mopsuestia, Ephrem Syrus, Narsai known as "the Harp of the Holy Spirit", as well as Aphraates the Persian Sage feature prominently. The MS. emanates from Nestorian circles and most probably from the Seminary of Nisibis at which centre there was also at that time a Rabbinic Seminary presided over by the renowned B'nei Bethera.

While working on this MS., I soon realised the unique and invaluable character of the exegesis treasured up in its folios. For not only was there a large amount of literal interpretation in it, but dispersed through its folios were numerous instances of Rabbinic methods of interpretation which made the whole work invaluable for the study of comparative exegesis.

In my book "The Early Syrian Fathers on Genesis", published in 1951, I carried out a very close and detailed study of the exegesis of the MS. covering the first half of the book of Genesis. I translated the Syriac text and produced a comparative apparatus, with the help of which I classified in painstaking detail the precise varieties of Syriac exegesis in relation to the Rabbinic.

I have now completed the translation of the MS. comprising the whole of the Pentateuch and I find that in this Syriac commentary, there are broadly speaking three kinds of exegesis.

First, the borrowed interpretation showing a marked resemblance to the Rabbinic; second, where a difference of approach in interpretation is evident; and third, where the Syriac shows an independent approach. The reasons for these kinds of interpretation are very interesting and noteworthy.

Continuing my comparative studies, I hope to labour on till I have produced the remaining volumes uniform with my published work in Genesis, thus hoping to make a useful contribution to the study of comparative exegesis of the Pentateuch in Syriac and Rabbinic sources.

I shall now turn to the first of the three different kinds of interpretation found in our Syriac commentary. This is the borrowed or adapted type of exegesis.

I take an instance based upon the opening verses of the tenth chapter of Leviticus. Here we learn that Nadab and Abihu the sons of Aaron offered strange fire before the Lord which He had not commanded them, and that fire came forth from before the Lord and devoured them. This was on the occasion of the erection of the tabernacle in the wilderness and of the consecration of Aaron and his sons for the priesthood.

Now in our MS. as well as in the Rabbinic sources the question as to what was the nature of the sin of these two priests and why they were so signally punished holds the attention of various teachers. There is a certain fulness of treatment in both sources, because the question is not an easy one.

Let us consider a view expressed in our MS. by an outstanding teacher, the Persian Sage Aphraates. He said (Fol. 61 b): "*The reason why Nadab and Abihu were punished was as follows: because they despised the service of the sacrifices. The fire descended as usual at the time of the sacrifice, but as it did not find their sacrifices in a state of purity, therefore it did not come near them. Now when Nadab and Abihu saw that the sacrifices were not being consumed, they brought strange fire that it might consume the sacrifices. The strange fire then consumed the sacrifices and the fire which came from heaven consumed them*". Thus far Aphraates.

Now what are the main points of Aphraates' interpretation here? The sacrifices Nadab and Abihu brought were not holy:

therefore the holy heavenly fire would not touch them. But the unholy fire, the strange fire found the unholy sacrifices and consumed them, and the holy heavenly fire overtook the holy soul which dwelt in the body of each priest.

Where in the Rabbinic can light be found for this view? The Midrash has something very helpful here, as follows: "*When Nadab and Abihu saw that the sacrifices were offered and that the Shechina did not descend from heaven, they said, 'Can a dish be cooked without fire?' So they immediately brought strange fire and entered the Holy of Holies. Said God to them: 'I will honour you more than you honour me. You have brought in before me unholy fire, but I will consume you with holy fire.'*" Here is the analogy stated in very human terms. The distinction between holy fire and unholy fire is clearly indicated. How masterly Aphraates handled this distinction; how neatly and effectively he included it in his exegesis here. It is to my mind one of the finest examples of this type of exposition in Syriac sources.

I come now to another example of this kind of interpretation: it is based on a familiar incident in the book of Numbers. In the fifteenth chapter, we read that while the children of Israel were in the wilderness, they found a man gathering sticks upon the sabbath day. He was put in ward and at the divine behest given to Moses, he was stoned to death.

Now in our Syriac commentary, the author makes a special point regarding the Syriac verb *l'qat* "to gather" which the Peshitta uses in this case. He warns his readers not to read the perfect tense of the verb, but rather the present participle which he carefully vocalizes. And what is his reason? "*Because*", says he, "*the man continued to gather sticks after the people kept telling him to desist; but he despised them and took no heed of them.*" The Rabbinic requirement of legal warning in such a case in order to enable the judges to distinguish mere error from presumption is here implied. It is most improbable that the Syrian teachers would be unaware of it.

But apart from this, if one compares the Peshitta here with the Massoretic Text, one may see at a glance how faithfully the translators did their work. Here they deliberately reproduced,

and nothing more. The Hebrew has מקשש עצים once in v. 32, and again in v. 33. The Peshitta has the same: kad lāqēṭ qēsē in v. 32, and again kad lāqēṭ qēsē in v. 33. Now the translators of the Peshitta must have been aware of the difficulties inherent in the Hebrew text: that the word מקשש may be noun or verb in different contexts, and they reproduced that in the Syriac where the verb l'qaṭ may be a finite verb or a participle in different contexts. But here the expositors Syrian and Jewish were one. They both held that the repetition of the phrase מקשש עצים signified continuous action, so that the Midrash Siphre also says "*the man who was gathering sticks was warned because he did not desist.*"

I come now to the second type of exegesis in our Syriac commentary: a type where a difference of approach from the Rabbinic is discernible. Let us take the first instance drawn from the narrative of the spies whom Moses sent to Canaan. When the spies reached Eshcol before returning to Moses, they cut down from thence a branch with one cluster of grapes and "*they bore it upon a pole between two*".

Here in our MS. Rabban<sup>1</sup> says that the spies did not carry this cluster on a pole, but that they cut off from thence a branch to serve as a pole and that it was not because of the size of the cluster that they carried it on a branch, as the Jews say; but rather as a precaution lest any one touch it, or take hold of it with his hand and spoil it. Thus far Rabban.

Now we know that the spies were bent upon an evil report concerning the land. But the chester of grapes frustrated such a report, because "*they carried it on a pole between two*"; and according to the Midrash Tanḥuma so good was the fruit that some held that it was carried on two poles by eight men. How did Rabban's view that it was a poor thing of a cluster needing all the care they could give it compare with the words of the spies themselves that "*the land is flowing with milk and honey and this is its fruit*"? Both Scripture and the Rabbinic sources speak in praise of the land in this respect; and again how can

<sup>1</sup> Jacob Nuhadrensis.

Rabban disparage the land so boldly and even say controversially, "*not as the Jews say*"?

It is clear that although both schools of expositors strove to present the evil intentions of the spies, one at the expense of the cluster, and the other despite the cluster, there is here a more fundamental difference of approach.

In a number of places in the MS. there creeps in disparagement of the land of promise. On folio 94 b of the MS. it says that Moses was not buried in Canaan, in order to shame the Jews, because they thought that all the blessings and good things were bound up with the land. The Syrian teachers did not think so—they were loath to make all the blessings centre on Canaan; they did not value material blessings so much; and regarding Canaan they were lukewarm. They held that after all, Moses was not buried there, nor Aaron, and the Jews were twice exiled from it. So Rabban therefore, reflects that view in regard to the cluster.

The Jews, however, cherished God's promise: all spiritual and material well-being was centred on Canaan which God promised to give them. This explains the difference of approach between Jewish and Christian expositors on this passage in Scripture.

Let me give another example of this type of exegesis in our MS., where there is a difference of approach as compared with Rabbinic. In the book of Leviticus we read, "*The wages of a hired servant shall not abide with thee all night until the morning.*" When we look at this commandment, we see nothing which calls for comment; we can only humbly concede its justice and deep understanding. Yet there is something about its structure and the last phrase especially, in its Hebrew form and the Syriac which calls for closer attention.

Thus our MS. says: "*because in so doing thou dost cast him into distress: firstly, because all day long he is worn out in thy service; and secondly, he is anxious about his wages and thou causest him to sleep in distress. Give him his wages therefore, before he goes to sleep so that thou also mayst be delivered from the spear of the adversary and from Satan who instigates injustice.*" Here morality and justice may both be well satisfied. The plea is sound; but I feel nevertheless that it inclines more to the cause

of the worker; and therefore, would not a positive form — say — “Pay the worker immediately at the close of day” be preferable? Why this negative form: “*Wages . . . shall not abide with thee*”; and the last phrase, “*until the morning*”.

The teachers of the Talmud<sup>1</sup>, it seems to me, appreciated the negative form here and the whole structure of the sentence. They subscribed to the ground covered by our MS. — the interests of the worker; but in full justice they would not overlook the interests of the master. What if the master had not the wages to pay promptly through the hundred and one vicissitudes of the daily life; or through some inadvertency due to slackness, or moral weakness; is the employer to be regarded as sinning against this important command? No, say the Rabbis — the Torah has provided a safeguard. He has been given a period of grace until—but only until—the morning, in which to pay. I think that here, it may be said, that the Syrian teacher goes all out for the moral issues, whilst the Rabbi offers guidance for the training of these same moral sentiments and their due application. In other words, he has a regard for the preceptive side also. The Rabbinic exposition has a fuller and more comprehensive approach than the Syriac.

I shall now proceed to the third type of exegesis in our Syriac MS.—that of the independent approach. I take my first instance from one of the last folios of the MS., fol. 116 — recalling the sin of Moses and Aaron at the waters of Meribah at Kadesh, narrated in chapter 20 of the book of Numbers. They were told to speak to the rock, but instead Moses smote it twice, and there both heard their punishment: “*Therefore, ye shall not bring this assembly into the land which I have given them.*” It is a difficult and very important passage.

Naturally, one wonders what could have been the substance of their speech to the rock. Was it the bare command to give water as some hold? I have found nothing so apposite for the occasion as these words suggested in our MS. “*It was fitting for Moses to say Ehyeh asher ehyeh (I am that I am) — He*

<sup>1</sup> B. M. 110b.

*who smote Egypt with all the plagues and brought you out from thence; who divided the (Red) sea; who brought down the Manna; who brought up the quails; who led you by a pillar of cloud by day and a pillar of fire by night; He will now cause water to flow down from the rock.*" These words beginning with "Ehyeh asher ehyeh" are finely conceived: they are brief, pointed, and impressive.

Here is another instance of this independent and original type of exegesis. In the book of Numbers 23: 10, Balaam asks, "*Who hath taken the stock of Jacob or the number of the fourth part of Israel?*" I quote from the Peshitta. It will be noticed that the expression "the fourth part" is rather halting: why not a tenth part for example, or any other denomination? The Hebrew also is difficult from the lame parallelism of the same word.

But our MS. has found a way out. Instead of reading *menjānā d'rūb'ē d'isrā'el* "The number of the fourth part of Israel", it reads *m'ninā d'rūb'ē d'isrā'el* and it says "*Balaam uses M'nina here to hint at the harm the children of Israel will do to the nations. For M'nina is a nasty black insect which attacks the caper-bush and is found in wheat: it is very small and weak and one of the smallest; as one would say: 'Such low fellows like these insects are to be found in one fourth part of Israel; who is able to count them?'*" A very uncomplimentary simile, you will say, but a very attractive pun in the Syriac<sup>1</sup>. Read not *menjānā*, number, but rather *m'ninā*, a weevil — very reminiscent is this, if I may say it, of the Rabbinic *אל הקרא*.

In conclusion, I have tried to show very briefly the points of contact between these two schools of exegetes, Syriac and Rabbinic; as well as some examples of independent exegesis from the former. These similarities occur so frequently in the Syriac and are so varied in character that one is moved to ask why these Haggadic interpretations have found room in the exegesis of the Syrian teachers.

The Euphrates Valley whence our MS. emanates was in the early centuries of this era a scene of sustained and intensive

<sup>1</sup> Fol. 91a.

spiritual activity centering on the sacred Scriptures. Seminaries for higher biblical research both Jewish and Christian flourished throughout this region and it may perhaps be said that the output in Rabbinic and Syriac scholarship, there in that era, has never been surpassed elsewhere. But in addition, in our Syriac MS. there is preserved for us the traditions of Theodore Mopsuestia and Aphraates and their scholars who sought to evolve a rational exegesis of the Scriptures free from prejudice and bitter personal acrimony, deferring to knowledge and understanding alone, wheresoever and in whomsoever they be found. This was common ground between Rabbi and Syrian interpreter and in addition to kinship of language and a common environment, there must have been free contacts and exchange of views to which our MS. bears rich testimony. Possessing a flair for novelty and variety of exposition, these Syrian interpreters may have had an eye to the neophytes or to proselytization, especially as the brevity and verve of many of the notes in the MS. savour of the lecture-hall and not the academic study.

In all these circumstances therefore, there is good reason why the Syrian teachers should be acquainted with Rabbinic views; and although the last word for the inclusion of Midrashic Haggadahs in Syriac exegesis still waits to be spoken and it will take much time and research before that can be done, nevertheless, a substantial contribution towards that aim meanwhile should result from labours on this Syriac commentary on the Pentateuch which I have had the privilege of bringing to your notice to-day.

# The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible

R. LOEWY, Cambridge

My remarks today are to be considered as made less with the intention of imparting information than of eliciting it from the discussion which I hope that they will provoke. I put them before you with diffidence, since I cannot claim to speak with authority upon either of the two literary spheres that concern me here. At the same time, the kind of correlation which I am attempting has not, I think, been essayed before, and it seems worth investigating whether it can lead us to any significant positive results. I welcome eagerly the decision of those responsible for arranging this Patristics Conference to establish a section specifically concerned with Jewish aspects, and hope that it may be considered appropriate to devote a session to what will primarily be an investigation into method, designed to indicate that rabbinic, patristic, and scholastic studies can still prove mutually fertilising in the field of biblical exegesis.

My paper will fall into two halves. In the first, I shall concern myself with the way in which a use of Jewish biblical exegesis can aid the study of patristic and later Christian exegesis, and more especially on this occasion, *vice versa*; and from this I shall pass to a comparison of the methodology of rabbinic and patristic scriptural hermeneutics respectively. The point of such comparison is to show how either system may exhibit features which are, at first sight, not to be discerned in the other, but which may reveal themselves to a correctly orientated investigation; their initial concealment being due to the circumstance that they must be sought in different places, and expressed in different forms, appropriate to the nature of the psychology, theology, and literature of the system in which they are looked for, since they will not necessarily be categorised in the same way by Judaism and Christianity.

It is just over a hundred years since Graetz pointed out the importance of patristics, or rather of the writings of a few of the Church Fathers, for the study of the rabbinic exegesis of the Bible. Since then a few Jewish scholars have worked this mine, exploring in particular the few rich seams — especially the writings of St. Jerome and Ephraem Syrus. The main work here was done by Rahmer, Krauss, the late Professor Louis Ginzberg, whose death a year or two ago was a severe blow to several facets of Jewish scholarship, and by S. Lieberman. Ginzberg has placed us all heavily in his debt by his seven-volume corpus, in English, entitled *The Legends of the Jews*<sup>1</sup>. In this work, the various recensions of the individual legends are conflated into a coherent whole, arranged readably, and in accordance with biblical chronology; the sources and variants are fully exhibited in the notes, which also cover parallels from patristic literature, and even further afield. Above all, the whole work is magnificently indexed, not merely with regard to the subject matter. Its numerous special indexes cover reference to the Apocrypha, Josephus, Philo, rabbinic and patristic literature, etc. I suspect that the great value of this work as an instrument for the comparative study of exegesis is not fully realised outside the field of Jewish studies, to the prosecution of which it was, of course, primarily intended as a contribution.

On the other hand, students of Christian theology have come during the past century to rediscover the indispensability of rabbinics for their studies, but chiefly with regard to their core — the New Testament itself. In this sphere the works of Winter and Wünsche, of Claude Montefiore, of Strack and Billerbeck, and of some of the contributors to Kittel's *Theologisches Wörterbuch*, have opened up and almost worked out the resources of rabbinic literature. It may be worth remarking here that for students who wish to go behind these standard reference works to their sources, but who have not the necessary linguistic equip-

---

<sup>1</sup> Ginzberg, in his notes, subsumes the work of his predecessors and gives references, but does not list them in a bibliography. S. Lieberman's "Greek in Jewish Palestine" and "Hellenism in Jewish Palestine" have since been published.

ment to do so, complete English translations of the Babylonian Talmud, the *Midrash Rabbah*, and the *Zohar* have now become available<sup>1</sup>; but that, like all cyclopean projects of translation, they should be handled with circumspection by those who must needs consult them cyclopically. Outside the actual text and the immediate background of the New Testament, the more obvious parallels between patristic and rabbinic material have also been largely collected by the scholars whose names I have already mentioned, whose principle concern was with Jewish studies. To cite two examples, I may mention Eusebius' statement, derived from the 'Aggada, that Abraham observed the precepts of the Torah although it had not yet been revealed<sup>2</sup>; and the interpretation of Ps. 1, 1, "Blessed is the man . . . who hath not sat in the seat of the scornful", as referring to the avoidance of gladiatorial displays in the Roman theatres and circuses, which is to be found both in the Tosephta and in Tertullian<sup>3</sup>. There are also not a few rabbinic passages occasioned by the need felt to controvert Christian dogma insofar as it claimed to be rooted in the faith of Israel. One may cite the exegesis of R. Hilkiah, a 4th century Palestinian, of the text in Ecclesiastes (4, 8), "There is One alone, and not a second; yea, he hath neither child nor brother". If, argued Hilkiah, God could not tolerate the sacrifice of his only son which Abraham was prepared to carry out, is it conceivable that He should Himself have had a son and let him die, as is alleged?<sup>4</sup> The palpably apologetic character of such exegesis as this was recognised already by mediaeval Christian controversialists and by the censors of printed editions of the Talmud. Such material has already been noted by W. Bacher, in the course of his monumental

<sup>1</sup> All published by the Soncino Press, various translators. L. Goldschmidt's German translation of the Babylonian Talmud may also be mentioned, as well M. Schwabe's French one of the Palestinian (so-called Jerusalem) Talmud.

<sup>2</sup> *Demonstratio evangelica* I 6, 7 (GCS 23, p. 24); Babylonian Talmud Yoma 28b. See Krauss in the *Jewish Quarterly Review* (Old Series), vol. 6, (1894), p. 84.

<sup>3</sup> 'Abhodhah Zarah 2, 5—6; De spectaculis 3 (CSEL 20, p. 5)

<sup>4</sup> 'Aggadath Bereshith, ed. S. Buber, § 31, end, p. 64, reported by R. 'Abin.

studies on the 'Aggada of the tannaitic and amoraic periods, and it can mostly be followed up by referring to the indexes of his volumes.

My own concern is not to repeat the work that has been so competently done by the heroic figures of the 19th century science of Judaism; but rather to look for traces of influences and reactions that are less obvious, and which may reflect on the whole a mutual stimulation of Jewish and Christian biblical theology that was less negative, and perhaps even positive, precisely because it was less conscious — or at any rate less consciously apologetic. I have in mind on the one hand the handful of scholars of the Western Church who were well imbued with a knowledge of the Hebrew Bible, and who in their study of it had invoked the assistance of literary or of contemporary oral Jewish sources. These scholars were, it is true, fully conscious of a clearly defined point beyond which to them, as Christians, Jewish biblical exegesis could be of no use; but it is not impossible that in the course of their study of Jewish sources they sometimes came, doubtless without fully realising it, to adopt some essentially Jewish categories of thought and to reproduce them in their own writing. Lexicographical analysis and statistics can probably teach us much here; and the study of the vocabulary — or of certain key words in it — of St. Jerome is of fundamental importance in this respect, not merely for the origin and developement of a Christian vocabulary, but to some extent for the study of the semantics of modern and mediaeval languages in Europe. I quote as an example Jerome's treatment of the Hebrew root נחם = to console, which, in the *niph'al* and *hithpa'el* forms, means to "repent and change one's purpose"; in this sense it is used in the Hebrew Bible indiscriminately, of man and God. The Aramaic targumim, both Jewish and Samaritan, sense the impropriety of the latter; and whereas the Jewish targumim retain נחם of man's change of purpose in 3/5 cases, they never use it of God, in connection with whom they render נחם by חרב = return. Rabbinic exegesis, as opposed to paraphrastic translation, evinces the same susceptibility<sup>1</sup>. In the Septuagint there seems to be

<sup>1</sup> Genesis Rabbah § 27. 4; Babylonian Talmud Sandedrin 108a.

no consistent attempt to eliminate the impropriety, except in the Pentateuch and possibly Jeremiah, where the verb *παράκαλεῖσθαι* is probably thought to palliate, though it clearly does not eliminate, the anthropomorphism involved in applying the verb *μετανοεῖν* to God. Aquila's evidence does not add much to this. Jerome's own treatment of the problem is more rigorous than that of any of the Greek versions, although he does not press his scruples to the length to which the targum goes. A differentiation seems to emerge between positive and negative statements concerning God and involving *נִחַם*. Where the text states that God does not, or did not, change His mind, Jerome finds no objection to the use of *poenitet* — his usual word where man is concerned — although he does, it is true, sometimes reject it. Where, however, the statement is positive about God, Jerome apparently feels compelled to retain *poenitet* if the reference is to the past; otherwise he is at pains to avoid it, and where feasible substitutes *misereri* etc, *ignoscere*, *placabilis* etc, *praestabilis*, and *exorabilis*. Although Jerome is not exactly in step with the targumim on this issue, it seems difficult to exclude the probability that the Jewish treatment of the theological and linguistic problem had made some impression upon him; and it is not impossible that he had enough Aramaic to read the targum which were then current for himself<sup>1</sup>.

It is perhaps necessary to point out that we are liable to mislead ourselves if we examine, with this particular kind of question in mind, the writings of Jewish converts to Christianity. The very fact that such writers had abandoned Judaism was liable either to discredit and thus distort for them the Jewish categories of thought in which they had been reared, or to blur the definition of such categories because the convert had convinced himself that they could be facily combined, or identified, with the theological categories of Western Christianity. At the same time, the writings of a few of these converts did exert a considerable influence — notably those of Peter Alphonsi in the 12th century — and they are important in the present

---

<sup>1</sup> See my article in *Vetus Testamentum* II, 3 (1952).

connection as first-hand sources of information about post-biblical Jewish literature and institutions, which were laid under contribution by mediaeval Christian exegetes and controversialists. It is conceivable that a careful comparison of, say, Alphonsi's *Dialogues of Moses and Peter* with adaptations and quotations from them in later writers might show subtle, unavowed influences upon the latter similar to those to which I have alluded in the case of St. Jerome. But I should make it clear that I have not myself made any such comparisons in the case of Alphonsi or any other ex-Jewish writer.

If, on the other hand, we look for traces of the converse stimulus that afforded to Jewish thought by Christian biblical theology, we shall, I think, find that it derives from a controversialist motive, but one with a difference; namely, a recognition on the Jewish side that the christological assertions of ecclesiastical exegesis must be met positively. In other words, christological exegesis acted as a challenge to the Synagogue to prove by its own that it was in no sense spiritually poorer than the Church for its rejection of the Incarnation, its persistence in regarding the messianic era as still in the future, or its insistence that the texts upon which the Church placed a christological construction were to be understood as referring to the historical experience of the Jewish people. This would not be the first time that the spiritual qualities of an alien system had a formative effect upon Judaism; it has been pointed out<sup>1</sup> that the institutions of pharisaic and rabbinic Judaism may well owe something to the impression which Persian pietism and ethics made on the Jewries of Babylonia and Palestine. In the same way, in the later middle ages the spiritual sufficiency which the Jew found in Judaism posed a problem to the thinking Christian; with the result that religious disputations between Jewish and Christian scholars were again initiated, and a controversial literature, not all of it marked by acrimony, precipitated.

---

<sup>1</sup> See S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. 1952, Vol. I, pp. 159, 228. But the evidence for the direction of influence is equivocal: see *ibid.*, p. 366, note 32.

Except within the setting of such formal disputations, the challenge could not be met by Judaism otherwise than obliquely. Direct anti-christian propaganda, whether in the form of exegesis or not, was scarcely feasible after Justinian's edict of 556, and in any case the Rabbis were primarily concerned with the instruction of their own flock. They considered it to be their task to embody in their homiletics and formal exegesis — particularly the vernacular Aramaic targumim, which expounded the Hebrew original, and where recited alternately with it, verse by verse, in public worship — the necessary teaching to enable the Jew to answer Christian evangelism, which he might hear preached in the market place or meet with in the course of his business or social relationships. Thus, for example, the targum to Isaiah 6, 3 expands the 14 words of the verse containing the *Trisagion* into 25, in order to make it unequivocally clear that the threefold שְׁדָּה refers to one indivisible God, "Holy in the uttermost heights, the place of His Shekhinah, Holy upon earth the work of His might, Holy for ever and ever, Yahweh of Hosts, with the brightness of Whose glory the whole earth is full". So important was the general familiarity with the orthodox Jewish exegesis of this verse felt to be, that its targumic paraphrase was incorporated into the daily liturgy alongside the original, apart from its annual occurrence in a pericope from the Prophets. Similarly, though less positively, the targum is circumspect in its rendering of the Song of the Vineyard in Isaiah 5, 1—7. The parable is entirely eliminated, the vineyard being mentioned in the first verse only, which makes the object of the simile immediately explicit: "I will now sing unto Israel, which is likened to a vineyard, the seed of Abraham my friend, a song of my friend touching his vineyard". Verse 7, the climax in the original, "for the vineyard of the Lord of Hosts is the house of Israel", has to become, almost tautologously, "for the people of the Lord of Hosts is the house of Israel". The sensitivity of this targumist in regard to the vine metaphor must, I think, be accounted for by its having become so intimately woven into the fabric of Christianity: "I am the true vine, and my Father is the husbandman. Every branch in me that beareth

not fruit, he taketh it away: and every branch that beareth fruit, he cleanseth it" (John 15, 1f.). Thus for Cassiodorus the "vine brought out of Egypt" in Psalm 80, 9 is an allegory for the Church<sup>1</sup>; while for St Bernard the "vineyards of En-gedi" in the Song of Solomon 1, 14 mean its members<sup>2</sup>. This conclusion needs to be checked against the evidence, and if possible the chronology, of Jewish iconography, in which the vine motif is quite frequent; it was found, for instance, in the 3rd century synagogue at Dura-Europos<sup>3</sup>.

To turn to examples of essentially positive contributions from the Christian side to the Jewish, I quote first a remark of R. 'Abbahu<sup>4</sup> to the effect that God created and destroyed numerous worlds before ultimately producing the present one, which alone satisfied Him. 'Abbahu's dates are c. 279—320; he lived in Caesarea, and he is known to have had controversial discussions with Christians. His teacher, R. Yohanan, was the disciple and friend of R. Hosha'ya Rabba; and it has been suggested with some plausibility<sup>5</sup> that the latter belonged to Origen's circle of Jewish friends. 'Abbahu's remark, when allowance is made for its graphic semitic idiom, strikes one as not unlike Origen's modification of the Stoic theory of endless world-cycles—namely, to the effect that they are finite and mutually different<sup>6</sup>. Origen died 25 years before the approximate date of 'Abbahu's birth, but the link between them might well have been 'Abbahu's teacher R. Yohanan, himself the disciple of a possible acquaintance of Origen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Expos. in Ps. LXXIX (PL 70, 582).

<sup>2</sup> Serm. in Cant. XLIV (PL 183, 996C).

<sup>3</sup> See "Excavations at Dura-Europos", Sixth Season (1932—1933), M. I. Rostovtzeff et al. (1936), pp. 338, 367. Also E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 2, p. 68; vol. 3, index, p. 7; vol. 4, pp. 4, 12, 21, 37, and figure 622.

<sup>4</sup> Genesis Rabbah § 3, 7.

<sup>5</sup> By Graetz, *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Vol. 30 (1881), pp. 433f., 442.

<sup>6</sup> De principiis II 3, 1 (GCS 22, p. 114).

<sup>7</sup> See my article "Jerome's Renderings of 'Olam'", *Hebrew Union College Annual* 22 (1949) 300.

Similarly, it is instructive to set the ecclesiastical and the rabbinic exegesis of Psalm 1 side by side. "Blessed is the man that walketh not in the counsel of the ungodly". The central figure of the Psalm is identified by some of the Fathers — among them Origen, Eusebius, and St. Augustine, as well as dependent authors — with Jesus: an opinion held originally also by St Jerome, though Jerome later identified the happy man of the Psalm with the just in general — a fairly obvious explanation, which it is not surprising to find paralleled in the Jewish treatment. Jerome mentions, incidentally, that the Jews explained the Psalm with reference to Josiah — an interpretation that has left no trace in surviving rabbinic literature as far as I am aware. Moreover, Jerome contrasts the Old Testament, which he says can produce but this single beatitude, with the eight of the Gospels<sup>1</sup>. Can some such counterclaim of superiority underlie the remarks of R. Joshua b. Kōrḥah (2nd century) and R. Judah the Prince (early 3rd), to the effect that the first word, אֲשֶׁר = happy, occurs 20 times in the book of Psalms (or 22; the enumerations differ), corresponding to the 20 occurrences of the word וָהוּ = woe, in Isaiah, or to the 22 letters of the Hebrew alphabet?<sup>2</sup> Whether there is any significance in this or not, it can, I think, be scarcely fortuitous that as against the patristic reference of the Psalm to Jesus, we find that the Midrash to the Psalm elaborates 5 complete exegeses, interpreting each detail in it as appropriate to a Jewish biblical hero: (1) Adam, himself a patristic figure of Christ, and perhaps an obvious choice for a Jewish reply to claims made by Christian exegesis on behalf of the second Adam. (2) Noah, also a type of Christ in the Fathers. (3) Abraham, a figure of Christ, who meditated in the Torah day and night — taught, as R. Samuel b. Nahmani pointed out in the late 3rd century<sup>3</sup>, by neither father nor teacher, but by a channel of revelation miraculously contrived within him by God. (4) The Tribe of Levi, who walked not

<sup>1</sup> *Commentarioli in Psalmos* (Anecdota Maredsolana, III, 1, p. 5), and *Tractatus de Psalmis* (ibid. 2, p. 2).

<sup>2</sup> *Midrash Psalms*, ed. Buber, f. 5a.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7a.

in the counsel of the ungodly when the generation of the wilderness apostatised to worship the golden calf (might this perhaps be an oblique counterpart to the temptation in the wilderness?). And finally (5) the Sons of Korah, who sat not in the seat of their scornful and cynical father, when he conducted a propaganda campaign against Moses and Aaron by disseminating a story of a widowed woman and her two daughters, robbed of her all by the quite excessively rigorous claims made on her, in the priestly interest, by rabbinic law. It is scarcely possible to fail to recognise in this section a parody of Pauline anti-nomianism.

It is true that not all of these and similar instances can sustain a claim on behalf of the Synagogue to present a positive counter-exegesis to that of the Church. But the essentially positive tendency seems to me to be in general borne out. The depth of Christian spiritual experience, as reflected in the biblical exegesis which the Church disseminated with exclusive claims as to its validity, seems often to have spurred the Jewish exegete into looking afresh for equivalent spiritual wealth, and finding it anew within the terms of reference of his own older dispensation — Revelation through Torah, and the choice of Israel. If, in the reflowering of rabbinic exegesis which began towards the close of the first millenium, we often find a less positive, and indeed sometimes overtly anti-Christian apologetic, we must, I think, account for it to some extent in the atmosphere of the times; the sufferings of the Jewish communities, especially those of Northern France and the Rhineland where many of the outstanding Jewish doctors lived, at the hands of the crusaders: and also the renewed religious disputations, in most cases forced upon the Jews, the very procedure of which was generally arranged so as to throw the Jews on the defensive. In spite of the growing awareness of the relevance of Jewish biblical exegesis which began to manifest itself in some Christian schools from the 12th century, Christian exegetes could rarely, if ever, exclude from their minds a conviction that an exegesis that was not christological could not be spiritual; and this prejudice led them to the fallacy of lumping together all Jewish

interpretation of the Bible as "literal" — generally in a pejorative sense — whatever aspect of the sense the Jewish exegete might in any given case be concerned to expound. Whereas on the one hand Tertullian says that *omnes pene Psalmi Christi personam sustinent*<sup>1</sup>, on the other the exposition of the plain meaning of the text is exegesis *more judaico*; and Justin charges the Jews on the grounds that *ὁμεῖς πάντα σαρκικῶς νοοῦντε*<sup>2</sup>.

This brings me to the second part of my paper. A comparison of the exegetical methodology of Church and Synagogue may enable us to see how ecclesiastical conclusions as to spiritual shallowness in the rabbinic treatment of the text receive some colour if traditional Jewish and Christian exegesis be superficially juxtaposed, although a positive understanding of the terms of reference within which Jewish exegesis operates, and of what we may term its mechanics — not least, Hebrew psychology as reflected in language and legend — might have brought patristic and scholastic criticism to a more appreciative attitude towards what the Jews were trying to say. Let us, then, summarise the axioms of biblical theology from which the exegesis of Church and Synagogue proceeded, and the respective principles of exegesis which form their corollaries.

For the Christian, the Hebrew Bible is but the Old Testament; indispensable indeed, save for the Marcionite, but as foreshadowing the New and finding therein its factual and emotional completion. The career of Jesus of Nazareth is believed to have ushered in the messianic era; and rejection of his messianic status can be due only to ignorance or, in the case of Jewry which has had the opportunity to see, to purblindness. The endeavour of the Church Militant will ultimately bring about the messianic fulfilment of the second coming. The Church, faced with the task of expounding the relevance of the scriptural message for all facets of this conviction as to its own nature, task, and destiny, evolved a fourfold division of biblical exegesis which was, perhaps first formulated as such by Walafrid

<sup>1</sup> Adv. Praxeam 11 (CSEL 20, p. 244.)

<sup>2</sup> Dial. 14, 2 (Archambault 1, p. 64).

Strabo<sup>1</sup>. This arrangement sets on one side the literal sense, and on the other the three typical senses felt, broadly speaking, to be ranged against it. The literal sense includes all that was actually and immediately intended by the writer, without regard to inferences which the reader might draw from legitimate observations, allowance naturally being made for the exigencies of language — metaphor, simile and parable, etc. Under the same heading is to be included the accommodation of a text — either extensive, by applying the words in their original sense to a subject other than that mentioned in them, or allusive, by applying the same verbal expressions in a new direction, provided that the latter be not absurd, i. e. satirical.

As against this, the typical sense — also called mystical or spiritual — although it is likewise claimed to be conveyed by the text actually, is not conveyed by it immediately: even as the words of the text are symbols conveying the literal sense, so is the literal sense itself a symbol conveying the spiritual. The feature of a text which designates it a type, or symbol for some spiritual truth (its antitype), may be circumstantial rather than inherent; thus, the absence of a genealogy for Melchizedek in Genesis 14 makes of him, in the Epistle to the Hebrews 7, 3, a type of Jesus — “without father, without mother, without genealogy”. According, therefore, as to whether the antitype to which a text testifies is a truth to be believed, a boon to be hoped for, or a virtue to be practised, the typical sense subdivides into the allegorical, the anagogical, and the tropological or moral. As regards Old Testament texts at least, the allegorical sense means, effectively, prophetic interpretation, inasmuch as for Christianity the main object of faith in the Old Testament centres round messianism as believed to be realised

<sup>1</sup> *Prothemata glossae ordinariae* (PL 113, 63 B). But cf Augustine, *De utilitate credendi* 3 (5) (CSEL 25, p. 7), referring to a fourfold exegetical scheme (historical, aetiological, analogical, allegorical). Bede (*In Leviticum* 6, PL 91, 343 A) still knows of three senses only. Origen, who postulated a threefold sense (*De principiis* IV 2, 4, GCS 22, p. 312f.; cf Jerome, *Epist.* 120, 12, CSEL 55, 513f.), never elaborated it systematically. See Henri de Lubac, *Histoire et Esprit: l'Intelligence d'Écriture d'après Origène*, 1950, p. 141.

in Christ and his Church. Thus, allegorically, Jerusalem can stand for the Church Militant. The anagogical sense comprises the faith and hope of the Christian Community; Jerusalem, therefore, typifies anagogically the Church Triumphant. The tropological sense covers all moral implications of the text as a code for conduct, so that Jerusalem may be understood tropologically to indicate the just soul. The whole content of scriptural exegesis may therefore be subsumed in Lyre's twoline summary,

*Littera gesta docet; quid credas, allegoria;  
Moralis, quid agas: quo tendas, anagogia,*

the succinctness of which may perhaps excuse its liberties with Latin quantity.

It is essential to bear in mind the deep-seated contrast between the literal and the three spiritual senses that became traditional in the Church, particularly as the heritage of Gregory. As will appear shortly, it was only in part offset by Hugh of St Victor's new enunciation, that linked the literal, i. e. historical sense to the allegorical, with knowledge as the object of both, as against the tropological sense which has as its object virtue. This rearrangement caused the stock of the literal sense to appreciate significantly in the 12th century, and had as its natural consequence the reassessment of the importance of Jewish biblical exegesis, and its cultivation by the Victorine scholars. It did not, however, predispose them to expect any assistance from the Jewish commentators except on the literal plane, or save them from misconstruing such assistance when it was in fact forthcoming, though expressed in forms and categories of thought which they could not assimilate without a much deeper study than they would have been prepared to concede. The furthest that they seem to go is when they reproduce, as, for instance does Herbert of Bosham<sup>1</sup>, Jewish material allegedly literal, but in fact richly aggadic, in quantities seemingly out

<sup>1</sup> On Herbert's rabbinic scholarship see B. Smalley, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 18 (1951) 29f., and *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd ed. 1952, p. 186 f. R. Loewe, *Biblica* 34 (1953) p. 44f.

of all proportion to their own fundamental construction of the text. Yet behind this supererogatory piling up of excerpts from Rashi and the Midrash there lurks, perhaps, a feeling which the Christian exegete would not have acknowledged, that "there must be something in it, after all".

Alongside this, let us set an analysis of the exegetical principles of the Rabbis, which rest upon the axiom that the channel of divine Revelation is Torah — Torah as explicitly set forth in the inspired text of the Bible, but also, in regard to anything not explicitly found therein, deducible by the application of human reason to that text, provided only that human reason acknowledges its dependence upon divine grace. Devotion to the study of the Written and Oral Torah becomes, consequently, for the Jew, his supreme duty: in that by learning through Torah more of the divine plan for the *κόσμος* he equips himself the better to cooperate with that plan, and by thus entering into partnership with God can promote its progress towards the climax of history — the messianic era and the world to come.

This conception of Revelation is reflected, as it seems to me, in the fundamental character of all rabbinic exegesis. Torah being viewed essentially as a process, its divine, initiating end and its human, receiving end have their counterparts in two cardinal principles of exegesis enunciated in the 2nd century of the common era. One, stressed by R. 'Aqiba, points to the inspired quality of the text, asserting that no jot or tittle in it can be without significance for deductional exegesis: the other, Ishmael b. Elisha's insistence that the Torah speaks in human language. The health of rabbinic exegesis, and indeed of Judaism in general, is dependent on the maintenance of a tensional equipoise between these two principles. Further, the object of the study of Torah being knowledge of and cooperation with God, the implications of the text with regard to conduct — that which in Christian terms one would call the tropological sense — tend to receive pride of place. Faith in God, Torah, and messianism being presupposed, and Judaism having no superceded covenant to reinterpret fundamentally in the light of a new dispensation, the function of allegory is quite different in

Judaism from its function in Christianity; broadly speaking, it is geared to tropology, to the interpretation of the cultic and institutional features of the Written Torah, to act as an over-drive, so to speak; as, for instance, in the use to which it is put by Philo. And whereas messianic aspiration — as distinct from faith — is never absent from rabbinic thinking, the Rabbis deprecated overmuch dwelling on it because of the mental and emotional instability, both individual and communal, to which it was liable to give rise. Thus it is that the anagogical sense rarely receives separate formal treatment save from late, eschatological commentators, while on the other hand scarcely a single rabbinical exposition of any text could conclude without the deft introduction into the exegesis of a note of messianic hope as a contrast to the sufferings of Israel in the course of his present messianic endeavour, the counterpart in Judaism to the Christian conception of the Church Militant.

It is not to be thought that preoccupation with the practical implications for moral conduct produced exegesis concerned exclusively with the institutional and ritual requirements of the Jewish law both private and public, i. e. *Halakhah*, to the neglect of study of the theological sanction behind them — the nature of God, and His relationship to creation, man, and Israel, i. e. 'Aggada. It so happens that our oldest surviving *midrashim*, from the tannaitic period, are halakhic — a fact probably explained by historical circumstances arising out of the destruction of the Temple and the suppression of the state. We have a considerable body of aggadic exegesis, in the form of *obiter dicta*, from the same period. It is significant that the source of the following citation is itself a halakhic midrash<sup>1</sup>: "Students of the 'Aggada are accustomed to say, 'If thou wouldst come to recognise the character of Him that spoke and the world came into existence, learn 'Aggada; for thereby wilt thou come to recognise His character and cleave to His ways' ". To point the interdependence of *Halakhah* and 'Aggada, and the misconstruction of Judaism that results from over-concentration on or isolation

<sup>1</sup> Sifre, 'Eḳebh § 49 (on Deut. 11, 22; Finkelstein p. 115).

of either of them, a better example could scarcely be found than this passage and its context.

So far I have been concerned with the character of rabbinic exegesis and have spoken only of its broadest divisions; although for convenience I have correlated its aspects with the four senses recognised in the exegesis of the Church. Before I turn to the more formal categorisation, for what it is worth — and some understanding of the pattern of Jewish exegesis is essential, if we wish to see how it came that the Fathers misconstrued it — it is perhaps desirable to enter a caution with regard to the necessity to be constantly reminding ourselves of the difference between the categories and modes of thought of the languages of the West and those of Hebrew. Hebrew, avoiding abstract terms and tolerating them only to the extent that they palpably reflect verbal concepts, will generally attempt to express spiritual truth in terms of concrete example — a legend woven round some biblical hero, or a definite aspect of the personality of God: reminding itself from time to time, in the latter connection, that anthropomorphic language can be used but homonymously with reference to the Deity. This feature of Hebrew linguistic psychology, combined with the apparently exaggerated significance attached by the Rabbis to textual minutiae, was liable to mislead ecclesiastical writers, brought up on the abstract vocabulary of Latin and Greek, into dismissing Jewish exegesis as absurdly literal or even childish. If we are attempting to look for a parallel to patristic exegesis in the Rabbis or *vice versa*, we are unlikely to find it if we glance superficially from the commentaries of one to those of the other and expect to find identical or even formally similar material. If, however, we are prepared to break down the categories in which the one side presents the thought which we would seek in the other, and having grasped its essential meaning, to recreate it in categories appropriate to the language and faith which we wish to examine, we may perhaps not be disappointed.

Judaism, like Christianity, knows of a fourfold division of exegesis; but it was not formulated until the 13th century, independently, it seems, by Bahya ibn Asher and by the author

of the Zohar. This fourfold interpretation is associated with the word *pardes*, i. e. garden, paradise, although Bahya ibn Asher does not use the term, and the Zohar, which does<sup>1</sup>, does not regard it as a mnemonic. Nevertheless, its four letters are in fact the initials of the words that describe the four senses: namely *peshat* — straightforward sense — *derash* — applied sense — *remez* — allusive sense — and *sodh* — mystical sense. It may be noted that the combination of the initials of these terms to form the word *pardes* inverts the order of the middle two, *derash*, the applied sense, and *remez*, the allusive. Attempts to carry back this fourfold classification to the use of the term *pardes* as meaning mystical and cosmological speculation, in which sense it occurs in tannaitic literature, cannot be sustained. Indeed, the distinction between *remez*, the allusive, and *sodh*, the mystic sense is not precise, and the differentiation between the two may have been introduced in order to achieve four titles to set beside the four Christian terms. At least, Bahya ibn Asher subsumes them both under his fourth sense, דרך הקבלה, while his third, philosophical exegesis, does not occur in the Zohar at all. In any case, for present purposes we may conveniently ignore the fourfold division, since it is not found in exegetical works studied by patristic and mediaeval Christian writers. The isolation of a mystical sense scarcely begins before the 12th century, and its full flowering, in the Zohar, began to be the object of Christian study only with the 15th. Echoes of the philosophical Midrash, in the form of quotations from Maimonides' *Guide to the Perplexed* are found introduced into an exegetical context perhaps for the first time in the commentary to the psalter by the English Dominican Nicholas Triveth, who died in 1328. We may, therefore, restrict ourselves here to the distinction between the *peshat*, or plain sense, and *derash*, the applied.

The distinction between the two was first made in Babylonia in the 4th century, where the term *peshat* was first used, but it may have been understood earlier. Approximately speaking,

<sup>1</sup> Cf. II, 99 a—b (implicitly); explicitly, III, 110 a, but this passage is from the Ra'ya Mehemena, and not the Zohar itself (see G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd ed., p. 400, n. 15).

the definition given above for the Christian literal sense would hold good for the Hebrew (or rather Aramaic) term *peshat*. From Babylonia, too, came the fundamental principle the observance of which ought to keep all rabbinic exegesis on an even keel, that whatever applied use be made of the text for homiletic or exegetical purposes, the text itself can never lose its plain meaning (אין מקרא יוצא מירי משוטר)<sup>1</sup>. This essential rationalism, however, was to some extent offset by the circumstance to which reference has already been made, that for the Rabbis the halakhic interpretation, that is the implications of the text with regard to cultic and legal institutions, was of paramount importance; and the need to relate the complex of Jewish ceremonial and social custom intimately to the biblical text, the historical causes for which cannot be enlarged upon here, was still felt by them to be a vital one, though possibly with less justification than had been the case in the early decades of the pharisaic movement. There was, consequently, a tendency to regard the word *peshat*, the plain sense, as if it meant the most significant sense; which meant, wherever practical matters, or theoretically practical matters like the sacrificial system were mentioned in the text, its halakhic significance. Thus, if it would be unfair to say that in rabbinic exegesis rationalism is the handmaid of canon law, it is not unfair to say that even for the most rationalist of exegetes there was often an arbitrary point beyond which they would not allow free rein to their rationalism. For example Abraham ibn Ezra, himself a standard-bearer of rationalism, boggles at the law of the life-long slave in Exodus 21, 6, of whom the text says that after his ear has been pierced by his master, ועבדו לעלם, "he shall serve him for ever", i. e. for the term of his natural life. Jewish law, embodied in the rendering of the targum pseudo-Jonathan to this verse, interprets לעלם, "for ever", as meaning up till the jubilee year only. The frequent occurrence of עולם leaves no doubt that the meaning intended in the context is "for the term of his life": but the standard commentators, including Ibn Ezra, by adducing references some

<sup>1</sup> Babylonian Talmud Yebamoth 24 a.

of which the Halakhah interprets analogously to the present one, declare that לעולם here actually means till the jubilee year<sup>1</sup>.

At the same time, the cultivation of the *peshat* has, as an exegetical trend, a history as important in Judaism as that of the Antiochene School in Christianity, and it is necessary to understand its developments and chronology in order to be able to correlate it with mediaeval Christian interest in rabbinic exegesis. The older Midrashim, which are anthologies of the exegetical remarks or sermons of individual rabbis or schools, were not concerned to isolate the *peshat* from *derash*, or applied meaning of the text; their compilers were interested only in separating halakhic exegesis, that is the mainly practical deduction, from the Midrash 'Aggada, as covering moral implications, allegory, history, legend, myth, and theology; with the result that in the aggadic Midrashim sober simile and rational explanation jostle with fantastic imagination, rhetorical exaggeration, and thaumaturgy.

The cult of rationalistic exegesis starts with Sa'adiah in Babylonia, at the beginning of the 10th century; after his death the movement passed to Kairouan and thence to Spain, reaching Provence in the 12th. It was stimulated originally by the need to find a constructive answer to the karaitic secession which, in its endeavour to get back to the Bible, jettisoned the authority of rabbinic tradition as embodied in the Talmud and broke away to form an independent puritan community. The growth of a Jewish philosophy of religion, and the impact of Aristotelian science through Arabic sources, contributed powerfully to the trend towards rationalism in exegesis, particularly since it was being prosecuted within the Arabic-speaking section of Jewry — precisely as the new Aristotle contributed to, or possibly stimulated the Christian reaction against allegorical exegesis which began in France in the 12th century, and which brought Christian scholars to the consideration of the exegetical aid which the Jews could furnish. But it was not the Jewish exegesis to which reference has just been made that they found on

---

<sup>1</sup> See my article (cited above p. 499 note 7) p. 278.

their doorstep when they invoked the aid of local Jews. Although the Jews of Northern France did have some knowledge of Sa'adiah, the exegetical, grammatical, and lexicographical literature produced by Jews who wrote in Arabic remained almost a closed book to them, until knowledge of this literature was spread by the commentaries of Abraham ibn Ezra, which were written in Hebrew; Ibn Ezra, who travelled from his native Spain through Europe, died in 1167. Ibn Ezra's exegesis, and that of David Kimhi in the next generation but one, did not noticeably impinge upon the Christian world until they were utilised by a Jewish apostate, Paul, Archbishop of Burgos, in his additions to the *Postillae* of Lyre, at the end of the 14th century.

Nevertheless, the scholars of 12th century Paris did not turn in vain to their Jewish compatriots. Independently of the Jewish philosophic-rationalist school there had developed another rationalistic exegesis amongst Jews who wrote in Hebrew, but who used French as a vernacular. This variety of rationalism was based on the sifting of the older midrashic exegesis in the light of common sense, together with a lively interest in the world and an ability to recreate the biblical scene in the light of contemporary experience and problems. These interests and mental qualities the Jewish exegetes and their public shared with their Christian readers and consultants; so that the influence above all of Rashi, and in a lesser degree other French-Jewish commentators of the 12th century — Rashi's grandson Samuel b. Me'ir, and Joseph Bekhor Shor — on at any rate a small group of French and English ecclesiastical commentators, was considerable. These Christian scholars seem all to have been connected, formally or otherwise, with the Victorine Order, and they constitute a little school started by the stimulus and efforts of Hugh of St Victor. Although the movement did not outlast the 12th century it had its sporadic successors in the 13th among the Franciscans and Dominicans, and a somewhat shadowy group of hebraists was at work in England under the patronage of Robert Grosseteste. This, in its turn, petered out; but because of the use made of the biblical commentaries of Andrew, Abbot of the Victorine

house at Wigmore, by popular writers — Stephen Langton and Peter Comestor — much of the rabbinic material which he had incorporated in his commentaries was transmitted, in some instances being linked with the emergence of the first vernacular translations of the Bible. The whole process was repeated *ab ovo*, but with more enduring results, in the 16th century, when the Jewish commentators' views were consulted and often adopted by the new Latin translators, e. g. Xanctes Pagninus; and in part thence, in part directly, exercised not inconsiderable influence upon some of the standard vernacular translations — not least among them, King James'.

Let me conclude with a brief examination of a piece of Jewish exegesis which, on a superficial view, might be judged ludicrous and dismissed out of hand, although a close parallel will reveal itself on the Christian side if we take the trouble to break down the Jewish categories, and then look for a parallel thought expressed in its appropriate Christian form. In Ezekiel's inaugural vision of the Divine Chariot, the likeness of four faces is mentioned (1, 10) — those of a man, a lion, an ox, and an eagle. In chapter 10 (v. 1 and 14) that of the ox is replaced by the face of a cherub — a fact noted by St Jerome<sup>1</sup>, who concluded from the textual change that cherubim have the face of an ox. The discrepancy was also noted by Resh Lakish, a Palestinian Rabbi who died c. 275; he drew from it not a rational but a mystical conclusion, which springs from the circumstance that, Israel being ever conscious of its idolatrous lapse in connection with the golden calf, Jewish symbolism is prone to find allusions to it in any reference to bulls or oxen. Resh Lakish explained the substitution of the cherub for the ox by saying that Ezekiel sought mercy concerning the ox and had it changed, putting it to God that one who had once been prosecutor could not turn advocate<sup>2</sup>. As Rashi explains in his commentary to this passage of the Talmud, the theological significance of the Divine Chariot is as being an atonement (אנו צריכים שבקש מרכבתך עלינו רחמים), and

<sup>1</sup> Comm. in Ezech. III, 10 (PL 25, 94C.)

<sup>2</sup> Babylonian Talmud Hagigah 13b.

in this a reminder of former guilt is out of place. In his biblical commentary *in loco* (Ez. 10, 1 and 14) Rashi recites the talmudic exegesis, but does not add his own elaboration there given as just quoted. In a MS of Rashi in the Bodleian Library<sup>1</sup>, a Christian annotator of the 13th or 14th century has summarised the matter in the margin in Latin, concluding caustically *dicit ebreus et credat apella*.

Although Rashi's elder contemporary, St Peter Damian, saw in the golden calf a type of the body of the devil<sup>2</sup>, Christianity has been free of the Jewish guilt-complex in connection with the archetypal act of Israel's national apostasy. The word *vitulus*, which renders עֵל = calf in Exodus (32, 4), is allegorised in at least seven ways in patristic literature<sup>3</sup>; and although in Ezekiel (1, 10) the Vulgate renders the Hebrew שָׂרָף correctly with *bos*, in the classical patristic commentary on Ezekiel, the Homilies of Gregory, the rendering is *vitulus*, following the *Vetus Latina* and Septuagint (μῦσας). Gregory did not comment on chapter 10, where the cherub replaces the ox, but he does comment on the significance of the four faces described in chapter 1. In addition, he writes<sup>4</sup>, to typifying the four evangelists, the animals represent each a different element in the nature of the Saviour himself, "who deigned to die like a calf as the sacrifice of our salvation" (*Ipse in sacrificio nostrae redemptionis dignatus est mori ut vitulus*). And similarly, his elect: *justus quisque . . . per sacrificium mortificationis suae vitulus*. For Gregory, atonement is through the sacrificial death of the Incarnation, typified by the face of the ox on the Chariot which suggests to him the bull, also rendered *vitulus* in the Vulgate, sacrificed as a communal sin-offering (Lev. 4, 3). For Resh Lakish, atonement is through the Presence of God's Shekhinah typified by the Chariot, its mystically visible vehicle, from which God removes anything to recall Israel's faithlessness, now pardoned. I postulate, naturally, no connection between Gregory and Resh Lakish: but the

<sup>1</sup> Corpus Christi College, Oxford, 6, f. 39<sup>v</sup>.

<sup>2</sup> In libr. Exodi 24 (PL 145, 1027).

<sup>3</sup> See Rhabanus Maurus, Alleg. in Sacr. Script. (PL 112, 1082).

<sup>4</sup> Hom. in Ezech. 4 (PL 76, 815 B).

parallelism in mystical theology, once it has been exposed, is impressive.

On the one side, *dicat ebreus et credat apella*; and on the other, R. Hilkieh's unconcealed contempt for the intelligence of those who can conceive of God the Father permitting with equanimity the death of His only-begotten son. With unhappily few exceptions, the atmosphere in which the interchange of Jewish and Christian views as to the ultimate significance of Holy Writ has had to be conducted, has made of the discussion but a wrangle, bedevilled by apologetic and polemic. Can a historical perspective, a comparative methodology, and above all a distrust of too rigid and facile categorisation, lend scientific support to the suggestion that what we have to do with is, essentially, not a controversy but a dialogue?

## The Philonic Patriarchs as Νόμος Ἐμφυχος

W. RICHARDSON, Hull

Philo calls the patriarchs ἀρχηγέται, founders, (*De Abrahamo* XLVI, 275—276), which is possibly in his Platonic setting itself suggestive of ἀρχέτυποι, archetypes, and his speculations about these Patriarchal Archetypes reminds us of the theories of causality by the imitation of, or participation in, higher Ideas or Forms of Being, which we find in the Neo-Platonic School and especially in Proclus. It is metaphysically explained by the “copy yearning for the type” (*Leg. All.* II. 2), and there are many references to the beneficial effects or influence of example and of virtue (*De Jos.* XLIV. 269—270; *De Vita Moysis* I. 160—162; *De Fuga* III. 14; *De Agric.* XXXIII; *De Sac. A. et C.* XXXVI—XXXVII).

The Patriarchs are described as associating with Ideas in the Archetypal World, as being obeyed by the elements (*De V. Moysis* I. 155—159), as Ideas (*De Mut. Nom.* XXVI. 145—146), a genus, or “above genus and species”, (*De Sac. A. et C.* II—III. 5—10), and beings created by God (cf. *Leg. All.* III. XXVIII. 85) as we are told of Isaac. Moses even creates the Ideal-Archetypes in *De Plantatione* VI. 27.

If we examine what Philo says about three of the major patriarchs — Abraham, Isaac and Moses — we shall get some idea of their significance for him. The treatise on Isaac is not extant but it can be reconstructed from allusions elsewhere. Abraham. Philo in the *De Abrahamo* XI. 52 says that Abraham is a σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς, a symbol of virtue won by teaching, Isaac of φυσικῇ ἀρετῇ, natural virtue, and Jacob of ἀσκητικῇ ἀρετῇ, virtue won by practice or effort, though all to some extent shared the three types of ἀρετή; he bases this on the text of Ex. 3. 6 “the God of Abraham, the God

of Isaac, the God of Jacob". In Chapter XI. 54 he says "(The lawgiver) rightly connected the relationship (kinship) of the three who are ostensibly men but in fact virtues so to speak — nature, learning, practice — which men call by another name, Graces of equal number (*προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν λόγῳ μὲν ἀνδρῶν ἔργῳ δ' ὥς εἰπον ἀρετῶν οἰκειότητα συνῆψε, φύσεως, μαθήσεως, ἀσκήσεως, ὃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἱσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν*), — either because God graciously bestowed on our race the three powers (*δυνάμεις*) for the perfection of life or else because they have given themselves (*δεδώρηται*) to the rational soul (*λογικῇ ψυχῇ*) as a perfect and most beautiful gift, in order that the eternal name revealed in the Scriptures might be spoken of the three — not men but rather — aforementioned powers (*δυνάμεις*). For the nature of men is perishable but that of virtues imperishable. And it is more reasonable that the eternal name should be pronounced over imperishables rather than mortals, since imperishability is akin to eternity but death is its enemy." Earth-born Adam, *τὸν πρῶτον ἄνθρωπον*, says Philo, was father of all men to the Flood, Noah of the new race, but the *περίσεμνον τριάδα καὶ περιμάχητον*, "the august and precious trinity", of Abraham, Isaac and Jacob is called *βασιλείων ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον*, "a royal priesthood and holy nation", from Ex. XIX. 6. Its name indicates its power, we are told, because the name of the nation, Israel, means "seeing God", *ὁρῶν θεόν*. This "seeing" is *φρόνησις*, wisdom, which is *ὄψις διανοίας*, the sight of the understanding. The vision of God is the peak of happiness, difficult of attainment and easy to lose, but though many are the things which urge downwards, none prevails when God, having attached the soul to his own powers (*δυνάμεις*) draws it to Himself with a more powerful attraction (*δυνατωτέρᾳ ὁλκῇ*).

The general trend of this passage seems to be that Abraham and the other two are mediators of grace to men whereby men attain to the vision of God which is salvation. They are powers of God which draw men up to Him and as such attractive influences — we remember that the powers are functions or differentiations of the Logos — they can be called "a royal

priesthood", enjoying the saving power of kings, sages or priest-kings, in whom the Saving Logos was active, as we can see these kings and sages understood in the Hellenistic Age, especially in Neo-Pythagorean writings such as those of Ecphantus, Sthenidas, and Diotogenes.

In the end we are told that God no longer converses with Abraham *ὡς ἀνθρώπῳ θεός, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλος γνωρίμῳ διαλεγόμενος* (273), "as God with a man but even as a friend with a familiar", and the last sentences of the treatise, *De Abrahamo*, must be quoted to show not only the significance of Abraham but also the nature of the νόμος ἔμφυχος in general — τῷ δὲ πλήθει καὶ μεγέθει τῶν ἐπαίνων ἐπιτιθεῖς ὥσπερ τινὰ κεφαλὴν τοῦ σοφοῦ φησιν, *ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προστάγματα πάντα ἐποίησεν ὁ ἀνὴρ οὗτος* (Gen. 26.5), *οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθεὶς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπονδάσας ὑγιαίνουσας καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἐπακολούθησαι. περὶ δὲ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ, τί προσήκεν ἀνθρώποις ἢ βεβαιότατα πιστεύειν; τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους [mss. γένους] ἐστίν, ὡς μὲν ἔνοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ' ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, νόμος αὐτὸς ὧν καὶ θεσμὸς ἀγραφος.* (XLVI. 275)

(But to these praises of the Sage, so many and so great, Moses adds this crowning saying "that this man did the divine law and the divine commands". He did them, not taught by written words, but unwritten nature gave him the zeal to follow where wholesome and untainted impulse led him. And when they have God's promises before them what should men do but trust in them most firmly? Such was the life of the first, the founder of the nation, one who obeyed the law, some will say, but rather as our discourse has shown, himself a law and an unwritten statute. [Loeb])

He was more than νόμιμος, law-abiding; he was law incarnate to attract and guide men to God, as the pilot in a ship, a good king in a state or God in the universe.

Isaac. In accordance with Philo's theory of the mystery of the wives of the Patriarchs (*De Cherubim* XII—XV. 40—52; *Legum Allegor.* III. 77. 218), Isaac would seem to be a Platonic idea incarnate (cf. *De Mut. Nom.* XXVI. 145—146), spiritually begotten on the ideal plane of reality behind and parallel to the plane of phenomenal events and of his human birth, by God or through His universally creative Logos.

In the *De Mutatione Nominum* XXIII. 131 where other divine births are mentioned Isaac is said to be, from Gen. 17. 16, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ τοῦ διδόντος αὐτὸν μέλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηניκωτάταις ψυχαῖς, “the immanent son of God” or “the ideal son of God (Drummond), who gives him as a means to soothe and cheer truly peaceful souls” (Colson, Loeb Ed., Vol. V. p. 211 who prefers the punctuation at the beginning γέλως ὁ ἐνδιάθετος, υἱὸς . . . “the laughter of the heart, a son of God” which seems difficult in context), language which might also have been used of the Logos. Isaac is αὐτοδίδακτος, self-taught, or its equivalents, a quality associated with kingliness in *De Op. Mundi* LII. 148. In *De Sacrificiis Abelis et Caini* X. 43 and elsewhere he is called πάνσοφος, all-wise, and in *De Fuga* XXX. 166—168 we are told that the αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός, “the self-taught Sage”, οὐ σκέψεται καὶ μελέταις καὶ πόνους ἐβελτιώσθῃ, γενόμενος δ’ εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὔρε σοφίαν ἄνωθεν ὁμβρηθεῖσαν ἀπ’ οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτος σπάσας εἰσιτάσθῃ καὶ διετέλεσε μεθῶν τὴν μετ’ ὀρθότητος λόγου νήφουσιν μέθην.

(does not by searchings and practisings and toilings gain improvement, but as soon as he comes into existence he finds wisdom placed ready at his hand, shed from heaven above, and of this he drinks undiluted draughts, and sits feasting, and ceases not to be drunken with the sober drunkenness which right reason brings.)

Isaac is of this class and his conception and birth are said to have been either simultaneous or timeless — οὐ γὰρ ἀνθρώπος ἦν ὁ γεννώμενος, ἀλλὰ νόημα καθαρώτατον, φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει καλόν . . . καινὸν γὰρ καὶ κρεῖττον λόγου καὶ θεῖον ὄντως τὸ αὐτομαθὲς γένος, οὐκ ἀνθρωπίναις ἐπινοαῖς, ἀλλ’ ἐνθέῳ μανίᾳ συνιστάμενον.

(For he that was thus born was not a man, but a most pure thought, beautiful not by practice but by nature . . . For the nature of the selftaught is new and higher than our reasoning, and in very deed Divine, arising by no human will or purpose but by a God-inspired ecstasy.)

The birth of Isaac is the birth of a pure Idea which brings happiness to men, an incursion from the spiritual plane into the plane of history, bringing salvation. In *De Migratione Abrahami* VI. 30 to inherit the lot of Isaac is to shake off all toil and trouble, and in *Q. D. P. I. S.* IX. 29—31 Isaac can first be seen as a sort of dimmer divine light by the soul on its ascent to the Vision of God.

Moses. With regard to Moses Philo has much to say. Goode-nough has suggested that he was a central figure in a Jewish mystery cult which Philo knew, but, without recourse to such a theory and to the controversial paintings in the synagogue at Dura-Europos, we can see that Moses pre-eminently filled the rôle of Νόμος Ἐμψυχος and Mediator. A summary statement in the *De Vita Moysis* I. XXVIII. 155—162 will serve our purpose best. For his world-renouncing pursuit of virtue, we are told, Moses is made as it were δεσπότης, master, of the elements, being κοινωνός τῆς τοῦ θεοῦ λήξεως, partner in God's estate, and therefore possessor of all the world (κόσμος) as God's heir (κληρονόμος). He was the friend (φίλος) of God and therefore naturally shared in Him and all His possessions (κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχει ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως καθ' ὃ χρει-ῶδες). All the elements obeyed him. He is κοσμοπολίτης and δλου τοῦ ἔθνους θεός καὶ βασιλεύς, god and king of the whole race, by name; he entered the darkness where God was (Ex. 20. 21), τούτεστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐ-σίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν καθάπερ τε γραφὴν εἰς δεδη-μιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγὼν πάγκα-λον καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλονσι μιμεῖσθαι. εὐδαίμονες δὲ ὅσοι τὸν τύπον ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐναπεμάξαντο ἢ ἐσπού-δασαν ἐναπομάξασθαι· φερέτω γὰρ ἡ διάνοια μάλιστα μὲν τὸ εἶδος τέ-λειον ἀρετῆς, εἰ δὲ μή . . . ἀνευδόλαστον πόθον. The passage concludes: Τάχα δ', ἐπεὶ καὶ νομοθέτης ἐμελλεν ἔσεσθαι, πολὺ πρότερον αὐτὸς ἐγί-νετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός θεία προνοία, ἥτις ἀγνοοῦντα αὐτὸν εἰς νομοθέτην ἐχειροτόνησεν αὐδίζ.

(That is into the unseen, invisible, incorporeal and archetypal essence of existing things. Thus he beheld what is hidden from the sight of mortal nature, and, in himself and his life, displayed for all to see, he has se before us, like some well-wrought picture, a piece of work beautiful and godlike, a model for those who are willing to copy it. Happy are they who imprint, or strive to imprint, that image in their souls. For it were best that the mind should carry the form of virtue in per-fection, but, failing this, let it at least have the unflinching desire to possess that form . . . Perhaps, too, since he was destined to be a legislator, the providence of God which afterwards appointed him without his knowledge to that work, caused him long before that day to be the reasonable and living impersonation of law.)

Colson (Loeb, Philo. Vol. VI. Intro. p. XVI) finds it anomalous that Moses the Lawgiver should be also the Living Law, but surely it is of all things most suitable. Being the incarnation of the Law he could best put it in writing for others and be himself an example of it. He could both see and converse with God the fount of Law and also mediate grace to others to live it.

Joseph — redemptive influence par excellence. The redemptive or saving influence of these νόμοι ξμψυχοι, in so far as it springs from their nature, must now be examined. Some passages from the *De Josepho* bring this out. It is said of Joseph (XV. 80) γενόμενος ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τοσοῦτον ἀρετῆς μέγεθος ἐπέδειξατο, ὥς καὶ τοὺς πονηροτάτους τῶν ἐκεῖ τεθηπέναι καὶ καταπλήττεσθαι καὶ παρηγόρημα τῶν συμφορῶν ὑπολαμβάνειν ἀλεξίνακον εὐρηκέναι τὸν ἄνθρωπον, and in XVI. 87 τὸν αὐτοῦ βίον σωφροσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς οἱ αὐτὴν γραφὴν ἀρχέτυπον εἰς δεδημιουργημένην ἐν μέσῳ θείας ἐπέτρεψε καὶ τοὺς πάντῃ δοκοῦντας ἀνιάτως ἔχειν, οἷς μακρὰι νόσοι τῆς ψυχῆς ἐλάβησαν ἤδη κακίζουσιν, ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις αὐτοῖς καὶ μετανοοῦσι καὶ τοιαῦτ' ἐπιφθεγγόμενοι· ποῦ ποτ' ἄρ' ἦν πάλαι τοσοῦτον ἀγαθόν, οὗ τὴν ἀρχὴν ἐσφάλημεν; ἰδοὺ γὰρ ἐπιλάμπαντος αὐτοῦ, ὥς πρὸς κάτοπτρον τὴν ἀκοσμίαν ὁρῶντες αὐτῶν αἰσχνόμεθα.

(In the prison he displayed such a wealth of virtue that even the vilest of the inmates were astounded and overawed, and considered that they had found in him a consolation for misfortunes and a defence against future ills . . . By setting before them his life of temperance and every virtue, like an original picture of skilled workmanship, he converted even those who seemed to be quite incurable, who as the long-standing distempers of their soul abated reproached themselves for their past and repented with such utterances as these: — "Ah, where in old days was this great blessing which at first we failed to find? See, when it shines on us we behold as in a mirror our misbehaviour (disorder) and are ashamed.")

In XXIX. 174 it is suggested that he is not a man but ἢ θεὸς ἢ λόγος ἢ νόμος θεῖος, "either God or Logos or divine law".

There could hardly be a closer resemblance between this and the doctrines about the sovereign influence of the Sage-King to heal his subjects and associates as found described in Neo-Pythagorean and other Hellenistic sources, especially Diotogenes ap. *Stob.* IV. VII. 62 and Ecphantus ap. *Stob.* IV.

VII. 56. The Sage-King set in order and tuned the souls of his subjects and followers by his very presence, mien and nature, as also by his words of wisdom and his dooms. Being above men by his very nature, which was nearer to God's and more expressly formed in his image, he lifted other men also nearer to God and to a higher nature, according as those other men achieved through his influence that harmony of soul which was the characteristic of the *Νόμος Ἐμψυχος*. This is exactly that nature and influence of the patriarchal *Νόμοι Ἐμψυχοι* in Philo. Their innate and effortless goodness is divine and has a sovereign efficacy with their associates. Philo says Joseph's qualities "secured him the obedience, not forced but voluntary, of everyone of his subjects".

Not only does this remind us strongly of the Neo-Pythagorean descriptions of the Sage-King and of the obedience (*πειθώ*) their presence induces in their associates, but several of the words in the various passages about Joseph are such as might be used of awe or admiration before a god, namely *τεθρηπέναι* and *καταπλήττεσθαι*, and others are medical and musical terms strongly suggestive of Pythagorean theories, e. g. *λωφάω*, *ἀκοσμία*, *συμφωνία*. *Παρηγόρημα ἀλεξίκακον* is especially interesting. *Ἀλεξίκακος* is a word used of the apotropaic qualities of gods and heroes such as Heracles and Hermes, and it is a comparatively uncommon word.

Philo thought that the way of salvation was to receive the impression of the soul of the *Νόμος Ἐμψυχος* on one's own soul as a seal (*De V. M. I. XXVIII. 158—159*), so that one's own soul was transformed into the likeness of those blessed archetypes who eternally live with God in a disembodied state. The body was but an outer shell (*δστρον*) to be shed (like the *σκήνος* of other writers) at translation to a higher state (cf. *De Humanitate IV. 76* on the death of Moses). This aspect of salvation or redemption can be explained in the light of Hellenistic speculations about the nature and influence of "royal" souls, which as Ecphantus ap. *Stob. IV. 17. 65* said, supply the deficiencies of our weak and sinful nature by their association with or incarnation of the Logos.

God and the World — Philo's System. We must now try to draw together the threads and see Philo's thought as a whole. Though his method of writing is to comment diffusively on the Old Testament phrase by phrase and often to develop his comments into a sermon or to ramble into a long excursus which the text has suggested to him, without any other apparent unifying principle than the text, it does not follow that there did not lie behind his comments and sermons a systematic philosophy on which he based his apparently random comments and teaching. We have to try to see through his comments and sermons to the philosophic system which inspired them. Professor Wolfson has examined this question (Philo, Vol. I. pp. 95—97) and analysed and reconstructed Philo's system in detail. Our purpose here is only to give the outline necessary to the understanding of the *Nóμος* *Ἐμπνευχός* and Sage-King.

Since the relation of God to the world and the nature and function of the Logos are fundamental questions in Philo's thought, it is necessary to give a brief account of how Philo conceived of these, before going on to draw together the evidence relative to the main thesis. When God from his goodness created the world, He first had archetypal ideas of objects in His mind, all together comprising His essence<sup>1</sup>. He then brought all these together in an archetypal cosmos of ideas which was the Logos, the content of God's mind, the Divine Reason (*De Op. Mundi* VI. 24—25). These archetypal ideas were also seminal powers with creative energy (*De Cher.* XV. 51) and the Logos differentiated itself into seminal logoi or creative principles in things (*De Post.* V. 14). Thus, though God remained outside and transcendent, the Divine Purpose ran through the whole of creation (*De Post.* V. 14—15; *De V. Mos.* II. XXV. 127) and the world of sense took its rise as an imitation and as it were incarnation of the world of its archetypal ideas, brought about by the creative impulse of the Logos and its differentiating

---

<sup>1</sup> For evidence that this was familiar and accepted Platonic doctrine by the first century A. D. cf. Seneca Ep. 65. 7 (c. 65 A. D.) — *exemplaria rerum omnium deus intra se habet* — and Dodds "Proclus. The Elements of Theology" p. 206 and Note 4.

powers and logoi (*Q. R. D. H.* XXVII. 140; *De Somn.* I. XXXIII. 197—200, I. XX. 127—128; *Quod Deus* VI. 30—32; *Leg. All.* III. XXXI; *Quod Deus* XXV. 119; *De Plant.* II; *De Mut. Nom.* XXII. 127—128; *De Op. M.* XIII. 43—44; *De V. Mos.* II. XXVI. 133; cf. *Proclus* for νόμος as the συνοχεύς, just as λόγος is here ὁ συνέχων, while both νόμος and λόγος = νοῦς. *In Rem Publicam*, Kroll II. 306. 28ff.).

In a similar way man is created (*De Op. M.* VI. 25; *Leg. All.* I. XII, XXIX, XXX; *De Op. M.* XLVI—L cf. *De V. Mos.* II. XXV. 127). First there is the archetypal idea of man who is made in the image of God, which image is the Logos, so that the ideal man is fashioned after the Logos directly (*De Op. M.* XLVIII; *De Plant* V.; *Q. D. P. I. S.* XXIV); then there is the earthly man of the world of sense who is a copy of the Idea made in the image (*De Plant.* XI. cf. *De Mut. Nom.* XII. 127—128).

Though God himself remains transcendent, unsullied and unfettered by creation (*Quod Deus* XXIII; *De Post.* V. 14—15), through his Logos and other powers, especially the Creative and Ruling Powers (*De Plant.* I; *De Op. M.* XXX; *De Fuga* 95—118; *De Mut. Nom.* III—IV. 26—31; *De Plant.* XII. 50—52, XXI; *De Conf. Ling.* XXVII. 134—139, XXXIV. 171), he permeates and governs the universe. He planned and directs inanimate nature, as we call it, through the archetypal ideas of the κόσμος νοητός reproduced in the sensible world by the agency of the Logos (*De Post. Caini* V; *Q. D. P. I. S.* XL); he visits, attracts by the vision of His supreme goodness (*De Ebr.* XXXIV, esp. 137; *De Abr.* XII. 59; *De Cher.* XXX—XXXII), and inspires men by His Logos and Powers in their souls so that they conform to their nature in the ideal world. Since for Philo the law of their nature is the Law of the Universe and also the Torah (*De Op. M.* I and L; *De Jos.* VII. 29ff.; *De Vit. M.* II. 51—52; *De Cher.* XXXII), they become Living Law or Law Incarnate, if they fully respond. Since the image or copy yearns after the type or idea, the whole creation is linked in a nexus of striving for the better, and the influence of the Living Law, or Idea Incarnate, on other men finds its metaphysical explanation (*Leg. All.* II. II. 4).

For Philo with his particular views of the relationship between the Intelligible World and the Sensible which copies it, derives its existence from it, and finds its true being in it, and his conceptions of archetypal ideas of men and of abstracts like Virtue which are energised, if we may so speak, by the seminal, creative power of the Logos, it was easy to conceive of individuals as animated types or ideas, or of abstracts as individual persons. Both worlds are real and are closely inter-linked, and, if anything, the ideal archetypal world is more real than the sensible. Thus Sarah can be Virtue animated or incarnate (*De Cher.* II); Isaac joins a "genus"; Moses soars above genus and species after being "loaned to the world" (*De Sac. Caini et A.* II—III), he creates archetypes (*De Plant.* VI. 26—27), he enters the archetypal world (*De V. M.* II. XXVIII. 157—158); and the Logos who is God active in creation whether intelligible or sensible can be an individual person, even as one would expect, since God, whose Reason the Logos is, has personal qualities and can communicate with persons.

The Patriarchs are as it were concrete, historical examples of men in the past who had, according to Philo, achieved or been gifted with true sonship with God. They were or had reached the state of being *Ἰδέαι*, whether of perfect man in general or of various special aspects of human activity; they were incarnate, true images of God and manifestations on earth of the *πρωτόγονος νόος*, the Logos. Hence perhaps the mysterious birth of Isaac behind the scenes, as it were, of the phenomenal, earthly stage. Hence, too, the curious words used of them — *Χάριτες*, *δυνάμεις*, *νόημα καθαρώτατον*, *νόμοι ἑμπνηχοι* and *λογικοί*, *ἡ θεὸς ἢ λόγος ἢ νόμος θεῖος*, 'graces', 'powers', 'purest concept' or 'idea', 'living laws' and 'rational laws', 'either God or Logos or divine law' — as we have seen. They are perfect manifestations of the nature of God and of the true functioning of the Logos in the cosmos; they are also concrete archetypes and *παράδειγματα* which men can copy as they should copy the Ideal Archetype and Pattern, the Logos. They are mediators of grace and life to men because from them men can take into their souls the true impression (*τὸν τύπον ἐναπομάξασθαι* — *De Vita Moysis*

I. XXVIII. 159) which brings salvation and immortality, truly divine sonship, just as they are urged to strive to take it from the incorporeal Ideal Logos in *De Conf. Ling.* XXVIII and *Q. R. D. H.* XII and XLVIII. They are themselves "powers" of God (*De Abrahamo* XI. 52, 54) and as we have seen the powers raise the soul to God (XL. 59).

These Patriarchal Archetypes are of a higher nature, nearer to God, and in some sense by their very presence and influence they are protective and apotropaic (*De Vita Moysis* I. XXVIII; *De Jos.* XV. 80 ἀλεξίκακος) just as the Logos Himself is protective in various forms in *Q. R. D. H.* XLII. 201—206 (the "cloud" which no doubt stands for the Logos is σκεπαστήριον, σωτήριον, ἀμυντήριον). Finally they mediate and supplicate for men in their disembodied state just as the Logos does (*De Exsecrationibus* VIII; *Q. R. D. H.* XLII. 205—206). All these activities are directed towards effecting that repentance of men which will bring the bliss of the Age to Come and the enjoyment of the Vision of God.

## Les sectes juives d'après les témoignages patristiques

M. SIMON, Strasbourg

La découverte, sensationnelle à bien des égards, des Manuscrits de la Mer Morte a mis à l'ordre du jour, en l'éclairant d'une lumière inattendue, la question des sectes juives au début de l'ère chrétienne. Nous avons désormais la chance d'en connaître au moins une de première main, par les documents qu'elle nous a elle-même laissés; et du même coup notre connaissance de ce judaïsme sectaire a pris une précision toute nouvelle. Mais si important qu'ait été le groupement de Qumran dans la vie religieuse de l'époque, si importants aussi que soient les écrits qui en proviennent, le judaïsme sectaire ne se limite pas au premier, et les seconds ne constituent pas la seule source dont nous disposons pour cet aspect de la vie religieuse juive. Les sources qu'on peut appeler classiques subsistent, et continuent de poser certains problèmes. J'entends par là d'une part les notices d'auteurs juifs, en particulier Josèphe, d'autre part les indications fournies par certains auteurs ecclésiastiques de l'antiquité. C'est de ces dernières que je voudrais brièvement parler. Il s'agit essentiellement des listes ou catalogues d'hérésies juives fournies par Justin Martyr, Eusèbe citant Hégésippe, et d'autres<sup>1</sup>. Je me bornerai à examiner deux questions. D'abord, quel crédit peut-on faire à ces listes? Dans quelle mesure apportent-elles, si brèves soient-elles, une contribution positive à notre connaissance du judaïsme antique? Et d'autre part, à supposer que nous puissions répondre par l'affirmative

---

<sup>1</sup> Justin Martyr, Dialogue, 80, 4; Eusèbe, Histoire Ecclésiastique, 4, 22, 7; Epiphane, Haer., 1, 14ss.; Constitutions Apostoliques, 6, 6; Pseudo-Jérôme, Indic. Haereseorum; Isidore de Séville, Etymolog. Lib., 8, 4. Cf. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho (T. U. 39, 1), Leipzig 1913, pp. 57ss.

à la première question, et leur reconnaître quelque valeur, est-il possible d'identifier les groupements ainsi mentionnés et qui ne sont rien de plus parfois, dans le contexte où ils figurent, que des noms?

On doit constater d'abord que le nombre des groupements énumérés par nos auteurs varie de l'un à l'autre: sept chez Hégésippe, Justin et Epiphane, six seulement dans les *Constitutions Apostoliques*, huit chez Isidore de Séville, dix chez le Pseudo-Jérôme. Par ailleurs les différentes listes ne se recoupent que partiellement. Si certaines «sectes» sont communes à toutes, il en est d'autres qui n'apparaissent que sur telle ou telle d'entre elles. Ceci me paraît indiquer clairement qu'aucune n'épuise la réalité complexe de la vie religieuse juive vers le temps du Christ: aucune n'est exhaustive. Nous avons le droit d'être sur nos gardes vis-à-vis de certains de ces catalogues qui visiblement obéissent à des préoccupations symboliques: le chiffre sept est évidemment suspect. Nous pouvons en outre noter que les listes s'allongent à mesure que le temps passe: les plus récentes sont les plus complètes. Ceci n'implique pas, bien entendu, que les auteurs les plus éloignés dans le temps des choses dont ils parlaient les ont cependant mieux connues. Ils ont simplement utilisé leurs prédécesseurs. Il suffit d'une confrontation des divers catalogues pour s'apercevoir qu'Isidore de Séville, tout comme le Pseudo-Jérôme, ont mis bout à bout, pour arriver respectivement à huit et dix, les sectes mentionnées par les auteurs antérieurs. C'est en particulier parce qu'ils connaissaient la liste de Justin qu'ils sont seuls avec lui à nommer les deux hérésies des Génistes et des Méristes. Nous pouvons par conséquent sans inconvénient laisser ces auteurs tardifs en dehors de notre enquête, et nous limiter aux plus anciens, c'est-à-dire Justin Martyr et Hégésippe.

Comment, à partir de quels documents, ceux-ci ont-ils constitué leurs listes? Il est bon de distinguer ici deux catégories de «sectes» ou «hérésies». Il y a d'une part ce qu'on peut appeler les tendances majeures, les *schools of thought* du judaïsme en quelque sorte officiel, décrites par Josèphe: Pharisiens, Sadducéens et, avec une nuance un peu différente, Esséniens. Ces trois

groupements sont antérieur à la destruction du Temple en 70. Après cette date, c'est-à-dire au moment où les auteurs chrétiens les mentionnent, ils ont disparu : il n'y a plus, au moins en tant que groupements, ni Sadducéens, ni sans doute Esséniens. Seul subsiste le Pharisaïsme, puisque c'est autout de lui que s'est opéré, après la catastrophe nationale, le regroupement du judaïsme. Mais le nom même de Pharisiens a cessé d'être en usage. Par conséquent nos auteurs chrétiens connaissent ces groupements soit par ouï dire, soit d'après des documents écrits, qu'il n'est pas très difficile d'identifier.

On songe d'abord, tout naturellement, aux notices de Josèphe<sup>1</sup>. Mais il est curieux que l'une de ces trois ramifications du judaïsme classique soit absente du catalogue de Justin, savoir les Esséniens. S'il avait utilisé Josèphe, pourquoi les aurait-il rayés de la liste ? Au contraire chez Hégésippe, qui mentionne les Esséniens, une utilisation de Josèphe est pour le moins plausible. Mais il faut tenir compte aussi de la connaissance que l'un et l'autre de ces auteurs avaient du milieu palestinien, même pour une époque antérieure à celle où ils vivaient, et aussi d'un autre élément d'explication, qui vaut du reste pour leurs successeurs également, savoir la lecture de l'Evangile. Pharisiens et Sadducéens y sont mentionnés de façon assez précise et assez fréquente pour qu'on soit fondé à y reconnaître l'une des sources de nos hérésiologues. Je pense pour ma part que c'est dans l'Evangile aussi qu'Epiphane a trouvé les Hérodiens et les Scribes, promus par lui au rang de sectes religieuses, ce que, très probablement, ils n'ont jamais été<sup>2</sup>. Le terme d'Hérodiens me paraît avoir un sens exclusivement politique et désigner les partisans d'Hérode ou les gens à sa solde. Quant à celui de Scribes, il désigne une fonction et non pas une nuance particulière de doctrine ou de rite.

L'utilisation de l'Evangile comme source de nos catalogues, dans la mesure où ils ne dépendent pas simplement les uns des autres, est donc certaine, celle de Josèphe au moins plausible

<sup>1</sup> Josèphe, Ant. Jud., 13, 5, 9.

<sup>2</sup> Les Hérodiens sont mentionnés en Matth., 22, 16 et en Marc., 3, 6 et 12, 13.

pour certains au moins d'entre eux. Mais alors, où nos auteurs ont-ils trouvé le nom des sectes du second groupe, celles qui ne sont pas représentatives du judaïsme officiel décrit par Josèphe? Le problème devient ici beaucoup plus délicat.

On a parfois postulé à l'origine de ces listes, considérées dans leur totalité, une ou plusieurs listes de même teneur, mais juives<sup>1</sup>. L'hypothèse ne me paraît pas s'imposer. Elle me paraît même difficilement soutenable, du moins sous la forme classique que lui a donnée Bousset par exemple. Il convient ici de faire intervenir la chronologie. Si l'on suppose qu'un tel catalogue a été établi après 70, il est difficile d'admettre qu'il ait pu, à une époque où l'orthodoxie juive était en train de se fixer, réunir en un paisible voisinage, sur un pied d'apparente égalité, les Samaritains par exemple, sectaires détestés, et les Pharisiens, gardiens ou pères de l'orthodoxie rabbinique. Il faudrait alors penser que seuls les groupements franchement dissidents, c'est-à-dire ceux qui l'étaient devenus à l'époque, figuraient sur la liste, et que les auteurs chrétiens ont amalgamé des indications puisées à des documents d'origine et d'inspiration différentes. Si au contraire on suppose que la liste primitive est antérieure à 70, il est difficile de saisir par rapport à quels critères tel groupement pouvait être catalogué «hérétique» — Samaritains mis à part — puisqu'aussi bien il n'existait pas de norme qui fût universellement reconnue en Israël et que le judaïsme officiel lui-même se composait de deux groupes, Pharisiens et Sadducéens, qui divergeaient et même s'opposaient sur nombre d'affirmations fondamentales.

Nous touchons ici à un point fort important. Les auteurs ecclésiastiques, en recensant ainsi les nuances diverses du judaïsme, l'ont fait en fonction des cadres qui leur étaient familiers, et des catégories chrétiennes. Leurs témoignages, même les plus anciens, sont d'une époque où les notions d'orthodoxie et d'hérésie sont, dans le christianisme, nettement précisées. Il y a la Grande Eglise, et il y a les formes diverses de l'hétérodoxie, les sectes, les hérésies au sens actuel du terme. Nos auteurs

---

<sup>1</sup> Cf. en particulier W. Bousset, *Noch einmal „der vorchristliche Jesus“*, *Theologische Rundschau*, 14, 1911, pp. 378ss.

ont spontanément appliqué ces mêmes catégories à la réalité, sensiblement différente, du judaïsme, en laissant au mot *αἵρεσις* le sens que lui avait donné l'usage chrétien, mais qui n'est pas son sens initial. Lorsque Josèphe désigne comme *αἱρέσεις* les tendances majeures du judaïsme, il n'attache au terme aucune nuance péjorative. Il le considère comme synonyme de *γνώμαι διάφοροι*, opinions différentes ou divergentes<sup>1</sup>. Sous une plume chrétienne au contraire, et déjà chez les auteurs du II<sup>e</sup> siècle, «hérésie» signifie opinion erronée. Faute d'avoir eu conscience de ce glissement de sens, les auteurs ecclésiastiques ont dans une certaine mesure faussé, au moins pour la période antérieure à 70, l'image qu'ils nous donnent du judaïsme: ils y introduisent des critères qui, au temps du Christ, n'avaient pas encore réussi à s'imposer. Cette équivoque explique une curieuse contradiction de Justin. Il écrit d'un côté: «Un bon juge ne reconnaîtra pas pour Juifs des Sadducéens, ou ces hérésies similaires ... des Pharisiens et des Baptistes»<sup>2</sup>. Mais comme il a tout de même quelque idée de la situation du judaïsme, il reconnaît un peu plus loin les Pharisiens pour ce qu'ils sont en réalité: «Les didascales pharisiens... les chefs des synagogues»<sup>3</sup>.

Dans une telle perspective — la timide mise au point de Justin n'a pas été retenue — on voit le judaïsme en quelque sorte se volatiliser sous la plume des auteurs chrétiens. Il n'est plus fait que d'une juxtaposition de sectes, d'hérésies hostiles les unes aux autres. Du judaïsme authentique aucune trace ne subsiste, puisque le pharisaïsme n'est qu'une de ces hérésies, une erreur entre beaucoup d'autres, et ceci dès avant l'intervention du christianisme. Et comme il existe une sorte de continuité providentielle dans l'erreur comme dans la vérité, on fait dériver les hérésies chrétiennes de ces hérésies juives de même que le christianisme orthodoxe dérive non pas d'une forme quel-

<sup>1</sup> Il est intéressant de noter que c'est encore sous cette appellation qu'Hégésippe, cité par Eusèbe (loc. cit.), parle des sectes juives.

<sup>2</sup> Dialogue, 80, 4.

<sup>3</sup> Dialogue, 137, 2. Harnack, loc. cit., pense que les Pharisiens ont été introduits dans la liste par un copiste désireux d'arriver au chiffre de sept hérésies. Mais alors, pourquoi figurent-ils sur toutes les autres listes, y compris déjà celle d'Hégésippe?

conque du judaïsme historique, mais de cette vraie religion, aussi vieille que l'humanité elle-même, représentée et pratiquée par Adam, Noë, les patriarches, les prophètes, qui se développe, en une tradition continue, en marge du judaïsme et qu'on peut bien, dès l'origine, appeler chrétienne<sup>1</sup>.

C'est par rapport à ce christianisme, celui des origines et celui de l'Eglise, que les hérésies juives sont définies. Chez Justin, le catalogue des sectes est introduit par une remarque sur les hérésies chrétiennes de son époque: « Si vous rencontrez des hommes appelés chrétiens qui n'admettent pas cela (le grand rassemblement eschatologique à Jérusalem), qui de plus ont l'audace de blasphémer le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, qui nient en outre la résurrection des morts et affirment qu'en même temps qu'ils meurent leurs âmes sont enlevées au ciel, ne les tenez pas pour chrétiens; pas plus qu'un bon juge ne reconnaîtra pour Juif des Sadducéens ou ces hérésies similaires... »<sup>2</sup>. Même point de vue, plus accentué encore, chez Hégésippe, qui écrit: « Il y avait des opinions différentes dans la circoncision parmi les fils d'Israël, contre la *tribu de Juda* et contre le Christ »; suit la liste des sept sectes, qui non seulement se définissent par leur opposition au Christ, mais sont très explicitement présentées comme le berceau initial de l'hétérodoxie chrétienne: à l'époque apostolique « l'Eglise était appelée vierge, parce qu'elle n'avait pas encore été souillée par de vains discours. Ce fut Thébouthis, parce qu'il n'était pas devenu évêque, qui commença à la souiller parmi le peuple, à partir des sectes sept (juives) dont il était aussi membre: de ces sectes sortirent Simon, le père des Simonien »; suit une liste d'hérésiarques et d'hérésies chrétiennes<sup>3</sup>.

C'est là, il est à peine besoin de le souligner, une vue assez schématique et arbitraire. Il a existé, à coup sûr, des liens et parfois une filiation directe entre certaines formes aberrantes

<sup>1</sup> Sur l'importance, chez les Pères de l'Eglise, de cette notion de christianisme primordial, plus ancien que les formes diverses de la religion d'Israël et le judaïsme, cf. M. Simon, *Vetus Israël*, Paris, 1948, pp. 105ss.

<sup>2</sup> Dialogue, 80, 4.

<sup>3</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 4, 22, 4—5.

de judaïsme et certains groupements chrétiens dissidents. Mais il est clair qu'Hégésippe et les autres écrivains ecclésiastiques ont systématisé à l'excès. Ils ont en outre brouillé les choses en transposant dans le judaïsme, et en particulier dans celui d'avant 70, ce qui était propre au christianisme de leur temps. Mieux vaudrait peut-être, par conséquent, éviter le terme de «sectes juives». Ou du moins, si on l'emploie par commodité, faut-il bien préciser qu'on ne lui donne pas son sens le plus courant: le judaïsme marginal, celui qui n'est ni sadducéen, ni pharisien, est fait de groupes, de conventicules plus ou moins individualisés, plutôt que de sectes au sens moderne du mot. Il n'y a pas, avant 70, de cloisons étanches, de ligne de démarcation nettement tracée entre ce qui sera par la suite l'orthodoxie rabbinique, héritière du pharisaïsme, et tout le reste. Où finit l'orthodoxie juive, où commence l'hérésie, nous le voyons avec quelque précision après 70 et l'entrée en scène massive du christianisme. Il serait aventureux de vouloir le préciser pour la période antérieure.

Ceci dit, et étant admis que le terme de «sectes» ou d'«hérésies» n'est pas des mieux appropriés, il reste que le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle et encore, bien que dans une moindre mesure, celui du II<sup>e</sup>, était multiforme, susceptible de nuances extrêmement diverses. Il y a par conséquent, peut-être, quelque chose à tirer de nos catalogues, si schématiques soient-ils et si loin d'épuiser une réalité infiniment complexe.

Laissons de côté les «sectes» bien connues par ailleurs, Phari-siens, Sadducéens, Esséniens, Samaritains. Laissons celles qui n'ont sans doute existé comme telles que dans l'imagination peu critique d'Epiphane, Hérodiens et Scribes. Laissons encore les trois «hérésies», qui paraissent n'en faire qu'une, ramifiée sans doute en une multitude de groupements, des Baptistes, Hémérobaptistes et Masbothéens<sup>1</sup>. Laissons enfin les Galiléens, sur lesquels l'attention vient d'être ramenée par une lettre de

---

<sup>1</sup> Masbothéens paraît bien n'être que l'équivalent araméen — grecisé — de Hémérobaptistes: cf. W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, Gießen, 1910, p. 13. Sur le baptême juif et ses ramifications, J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935.

Bar Cochba trouvée dans le désert de Juda<sup>1</sup>. Restent alors, essentiellement, les trois groupes, mentionnés par Justin, des Génistes, Méristes et Helléniens. Peut-être n'est-il pas impossible d'élucider ces termes de prime abord assez énigmatiques.

Pour les Génistes, je propose une interprétation qui n'est pas nouvelle, mais dont la vraisemblance se trouve renforcée par le fait qu'elle a été suggérée par plusieurs chercheurs, travaillant indépendamment l'un de l'autre: je pense que *Genistai*, dérivé de *genos*, est une transposition grecque, plus ou moins heureuse, du *minim* des écrits rabbiniques. Si cette explication est fondée, nous sommes en présence d'une appellation très générale, désignant toute espèce de croyance ou de pratique aberrante<sup>2</sup>.

Sans doute est-il possible aussi d'éclairer le sens de *Μερισται*. Aucune des explications proposées ne me paraît absolument satisfaisante<sup>3</sup>. Le terme est dérivé très correctement de *μεριζειν*. Il signifie celui qui partage ou éventuellement départage: c'est dans ce second sens qu'il est employé dans l'Evangile de Luc. 12, 14: « Qui m'a établi juge ou arbitre (*μεριστής*) entre vous? » Appliqué à une secte juive, c'est sans doute dans son premier sens qu'il faut l'entendre. Et peut-être Justin lui-même nous en indiquera-t-il la signification précise.

Dans le chapitre 128 de son *Dialogue*, l'auteur, exposant sa doctrine du Logos, réfute d'abord ceux qui disent « qu'on ne peut ni couper ni séparer la lumière du soleil sur la terre du soleil qui est dans le ciel. De même le Père peut, lorsqu'il le veut, disent-ils, projeter sa Puissance et lorsqu'il veut la ramener en

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. J. T. Milik, Une lettre de Siméon Bar Kokheba, *Revue Biblique*, 1953, pp. 276ss., qui discute brièvement des différentes significations possibles du terme.

<sup>2</sup> Cette interprétation apparaît pour la première fois, à ma connaissance, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*<sup>2</sup>, Tübingen, 1924, p. 24, note 5, où je l'ai trouvée après avoir moi-même conclu dans le même sens dans un article intitulé: Sur deux hérésies juives mentionnées par Justin Martyr, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1938, pp. 54ss. Du point de vue juif, d'ailleurs, les chrétiens eux-mêmes sont des *minim*.

<sup>3</sup> Cf. par exemple l'édition Archambault du *Dialogue* (Textes et Documents pour l'Etude Historique du Christianisme), Paris, 1909, II, p. 35 et H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 387, n. 3.

lui-même». Il s'agit là, soit de chrétiens à tendances antihypostatiques et monarchianistes, soit encore de Juifs du type philonien; l'image du soleil et de ses rayons est en effet explicitement appliquée par Philon au Logos<sup>1</sup>. Puis, passant à la partie positive de sa démonstration, Justin résume la théorie orthodoxe: « Cette puissance a été engendrée du Père par sa puissance et sa volonté, mais non point par amputation, comme si l'ousie du Père avait été divisée (*ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*) comme toutes les autres choses qui, lorsqu'elles sont partagées et coupées (*μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα*) ne sont plus les mêmes qu'avant d'être coupées »<sup>2</sup>. Justin, visiblement, ne se contente pas ici de prévenir un contre-sens possible, ou une objection. Il songe à d'autres adversaires qui, par rapport aux monarchianistes d'abord visés, se situent de l'autre côté de la *via media* orthodoxe: en insistant plus qu'il ne convient sur la substantialité et l'autonomie de cet *ἄλλος θεός*, ils scindent l'essence divine et, considérée dans la personne du Père, la diminuent. Ce sont là, vraisemblablement, les Méristes de notre liste: Juifs hellénisés, peut-être, à tendances gnostiques, engagés fort avant dans la voie du dualisme. On sait combien le monothéisme talmudique se préoccupe de cet « autre dieu », que les rabbins combattent à grand renfort de dialectique et de textes<sup>3</sup>. On ne sera pas surpris, en conséquence que ceux qui se livraient à ce genre de spéculation — secte particulière ou, plutôt peut-être, courant d'idées — aient pu être désignés par le terme, sans doute péjoratif, de « morceleurs ». Justin a-t-il forgé lui-même cette désignation, en donnant un sens particulier à un mot grec courant — et dans ce cas peut-être y a-t-il au départ, comme dans le cas de *Genistai*, un vocable sémitique — ou au contraire était-elle déjà en usage dans le judaïsme hellénistique, il est naturellement impossible de le préciser. Mais il se pourrait bien, en tout état de cause, que *Genistai*, dérivé non

<sup>1</sup> De Somniis, I, 13.

<sup>2</sup> Dialogue, 128, 4.

<sup>3</sup> On en trouvera de nombreux exemples, traduits et commentés, dans Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903. Cf. M. Simon, *Verus Israël*, pp. 194ss. et 229ss.

pas d'un verbe mais d'un substantif, et pour lequel on attendrait plus normalement une forme comme *Genikoi*, soit à expliquer comme une formation analogique, précisément sur le modèle de *Meristai*.

Si l'on accepte ces interprétations, on sera fondé à conclure que les noms de *Genistai* en tous cas, et peut-être aussi de *Meristai* s'appliquent non pas à un groupement bien défini, une «secte» ou «hérésie» particulière, mais plutôt à des courants de pensée, des tendances, largement ramifiées peut-être et susceptibles de nuances diverses et multiples. C'est sous la plume des auteurs chrétiens que ces termes se sont en quelque sorte figés, et ont revêtu une précision, assez artificielle et factice, qu'ils n'avaient pas au départ, s'il s'agit d'emprunts au vocabulaire de la Synagogue de langue grecque, ou que n'avaient pas leurs prototypes hébreux ou araméens.

Reste enfin le groupe des Helléniens, *Ἑλληνοί*, qui n'est mentionné que par le seul Justin. Diverses interprétations ont été proposées, qui toutes supposent dans la graphie du mot une erreur de copiste et exigent en conséquence des corrections textuelles dont aucune ne s'impose vraiment<sup>1</sup>. Il me semble qu'en prenant le mot tel qu'il nous a été transmis par la tradition manuscrite, une explication plus satisfaisante reste possible.

Le terme apparaît d'emblée comme appartenant à une série de mots à terminaison *-ianoί*, formés sur des substantifs, et désignant les disciples ou les partisans de quelqu'un: *Kaisarianoi*, *Herodianoί* et, le plus illustre de tous, *Christianoi*. Il s'en différencie par le fait qu'il n'est pas, comme les autres, formé sur un nom de personne, ou tout au moins de figure historique car on pourrait évidemment songer à Hélios, fils de Deucalion, ancêtre mythique de la race grecque. Mais *Ἕλλη* est aussi et surtout l'appellation commune des Grecs, et il me paraît fort possible qu'il soit au départ de ce mystérieux „*Hellenianoί*“ mentionné par Justin: les Helléniens seraient alors ceux qui, d'une façon ou de l'autre, suivent les Grecs ou les imitent, ceux qui «grécisent».

<sup>1</sup> Cf. Dialogue, édition Archambault, II, p. 35.

On ne peut s'empêcher ici d'évoquer un parallèle bien connu, savoir les Hellénistes, *Ἑλληνισταί*, qui figurent dans les *Actes des Apôtres*, où le terme désigne les disciples d'Etienne<sup>1</sup>. Les deux terminaisons en *-ιστος* et *-ιστής* sont synonymes et pratiquement interchangeable. La seule différence tient à leur formation : l'une est formée sur un verbe — en l'occurrence *ἐλληνίζειν* — l'autre sur un nom, généralement un nom propre ; Mais sur leur identité de sens il n'y a pas de doute. Les disciples de Marcion, que nous appelons Marcionites, sont appelés par les auteurs ecclésiastiques anciens tantôt *Μαρκιανοί*, tantôt *Μαρκianισταί*<sup>2</sup>. Rien n'interdit, me semble-t-il, de reconnaître dans *Hellenistai-Hellenianoï* un couple sémantique du même genre.

Si l'on accepte cette interprétation, on sera amené à réviser la signification communément attribuée à *Ἑλληνιστής*. Il est en général admis comme allant de soi que le terme à une acception purement linguistique et que les Hellénistes du livre des *Actes* n'avaient d'autre particularité, par opposition aux « Hébreux », que de parler grec. Je pense au contraire — et j'y reviendrai à une autre occasion — que cette appellation, dans son usage primitif, avait la même nuance péjorative qui me paraît s'attacher à *Hellenianoï* : appliquée par les Juifs à d'autres Juifs elle désigne ceux qui, dans leur façon de vivre ou de penser, imitent les Grecs, c'est-à-dire les païens. Déjà dans le *II<sup>e</sup> Livre des Macchabées*<sup>3</sup> *Ἑλληνισμός* désigne l'imitation des Grecs, avant de devenir bien plus tard, chez Julien l'Apostat, désignation en quelque sorte technique du paganisme. De même le verbe *ἐλληνίζειν*, sur lequel est formé *Ἑλληνιστής* tout comme *Μεριστής* est formé sur *μερίζειν*, signifie sans doute parler grec, mais aussi vivre et penser à la grecque, tout comme *ιουδαίζειν*, dans le vocabulaire chrétien antique, signifie vivre à la manière juive, judaïser. Il est possible que Justin lui-même, ou quelque chrétien anonyme avant lui, connaissant d'après les

<sup>1</sup> Actes, 6, 1 ss.

<sup>2</sup> Justin, Dialogue, 35 : *Μαρκιανοί* ; Eusèbe, Histoire Ecclésiastique, 4, 22, 5, *Μαρκianισταί*. On notera que des verbes en *-ίζειν* peuvent être formés aussi à partir de noms propres : ainsi, par exemple, *πυθαγορίζειν*, être disciple de Pythagore.

<sup>3</sup> II Macch., 4, 13.

*Actes* le mot Hellénistes, et lui donnant une signification purement linguistique, ait forgé pour désigner des Juifs qui « paganisaient » le doublet Helléniens, destiné à éviter toute équivoque et à prévenir tout soupçon à l'endroit des disciples d'Etienne. Peut-être même peut-on risquer une hypothèse de plus. Je notais tout-à-l'heure l'absence, surprenante, des Esséniens sur la liste de Justin. Y aurait-il lieu de les reconnaître sous cette appellation générale et voilée d'Helléniens, s'il est vrai qu'ils étaient largement ouverts aux influences et aux courants de pensée venus du dehors, du monde païen ?

En définitive, l'examen de nos listes de sectes juives, et en particulier des deux plus anciennes, celles de Justin et d'Hégésippe, autorise les conclusions suivantes. Si nous laissons de côté les groupements bien individualisés et bien connus, Sadducéens, Pharisiens, Esséniens et Samaritains, si par ailleurs nous réservons le problème que posent les Galiléens, nous constatons que les autres noms sont des appellations très générales qui désignent, plutôt sans doute que des « sectes » à proprement parler, constituées comme telles en marge du judaïsme officiel et sans aucun lien avec lui, certaines particularités de rite ou de doctrine, de pensée ou de comportement. Le nom de Baptistes ou d'Hémérobaptistes par exemple peut s'appliquer à tous ceux qui attachent aux ablutions rituelles une importance particulière, ou les multiplient plus qu'il n'est strictement obligatoire. Ils se sont, à coup sûr, dans nombre de cas, constitués en groupements plus ou moins autonomes. Mais rien n'autorise à penser qu'ils aient été l'objet d'une excommunication de la part des autorités religieuses jérusalémites, même si celles-ci ne les voyaient pas d'un œil particulièrement favorable : leur surchère dans l'observance fait d'eux des orthodoxes au superlatif plutôt que des hérétiques. Quant aux trois termes que j'ai étudiés plus particulièrement, il est difficile d'admettre qu'ils aient un sens spécifique très précis. Il semble, si mes interprétations sont fondées, qu'ils se recoupent dans une assez large mesure. Ou plus exactement peut-être, ils dessinent, aux limites du judaïsme officiel, comme des cercles concentriques. Le cercle le plus étroit est représenté par les Méristes, définis

par une particularité doctrinale bien déterminée. Viennent ensuite les Hellénistes et finalement le cercle le plus étendu des Génistes. Quiconque mérite l'étiquette de Méristes peut être également étiqueté Helléniste, puisque c'est, selon toute vraisemblance, à partir d'influences hellénistiques ou en tous cas païennes — Grec et païen sont, dans cette perspective, pratiquement synonymes — que se produisent leurs déviations doctrinales sur la question du monothéisme. Et quiconque est à la fois Mériste et Hellénien est aussi, et à plus forte raison, Géniste, terme très vague, qui englobe toutes les variétés de la pensée et de la pratique aberrantes par rapport aux normes du pharisaïsme, qui deviendront peu à peu celles d'une orthodoxie à proprement parler.

En d'autres termes, il me semble que nos auteurs ont commis la même erreur que commettrait un auteur catholique contemporain si, énumérant les formes diverses de l'hétérodoxie chrétienne actuelle, il nommait côte-à-côte, comme trois «sectes», trois «hérésies» différentes, les presbytériens, les calvinistes et les protestants. Un presbytérien est aussi un calviniste; et il est également, et à plus forte raison, un protestant. La comparaison n'est cependant pas entièrement satisfaisante. Car le protestantisme sous sa forme calviniste et presbytérienne existe en tant que groupement séparé du catholicisme, tandis qu'il n'est pas sûr que les trois «hérésies» juives en question aient existé comme groupements séparés du judaïsme officiel à l'époque où nos auteurs les considèrent. Le témoignage de ces auteurs doit être utilisé avec prudence, car ils ont interprété la réalité juive à travers une optique chrétienne. Il reste cependant que la notion d'hérésie commence à se préciser et à prendre corps dans la Synagogue dans le temps même où ils ont vécu, à la suite de la catastrophe de 70 et du développement de l'Eglise. Elle se concrétise dans cette appellation de *Minim* dont les *Genistai* de Justin représentent sans doute l'équivalent grec. Nous sommes par conséquent fondés à admettre que les écrivains ecclésiastiques, tout en schématisant et systématisant à partir de ce qu'ils pouvaient observer du côté chrétien, ont cependant saisi et fixé dans leurs listes une réalité. Leurs «hérésies» ne sont pas

invention pure. Elles représentent les tendances diverses et complexes qui se manifestent alors dans le judaïsme, qui à la limite tendent à se constituer en «sectes» et l'ont fait effectivement dans certains cas, et entre lesquelles l'autorité rabbinique, héritière après 70 de la tradition pharisienne, s'efforcera de faire un tri. A cet égard et sous ces réserves nos catalogues méritent encore, même après la découverte des textes de Qumran, et faute d'autres documents de première main, qu'on continue d'en faire état.

## The Essenes

J. L. TEICHER, Cambridge

Since the discovery of the Dead Sea Scrolls, the Essenes have been news. But, who were they? Did they ever exist? These are no futile questions. The exasperatingly few sources about them are confined to the first Christian century: Philo of Alexandria, Josephus Flavius and a single uncommunicative passage in Pliny, the Elder. Afterwards, the Christian authors reproduce almost exclusively the same information. Almost — but not quite; a point of considerable importance. Suspicious modern scholars have become distrustful. According to W. Bauer, Philo's account retains only a barely definable historical core, once the projection of his own utopian and idealistic aspirations, the literary and stylistic devices of ancient ethnologists and a few other things have been removed from it. And Josephus drew from Philo. Recently, del Medico proclaimed that the account of the Essenes in both Philo and Josephus is only a fiction. The danger, let me hasten to add, that the Essenes might evaporate into thin air is hardly averted by the Dead Sea Scrolls, for these are Christian, not Essene.

Can the Essenes be saved? We may start the rescue operation from the tail end of the sources, the Christian authors. According to Philaster of Brescia, the Essenes were a monastic order who regarded Jesus, not as the Lord and the Son of God, but as a prophet and just man. Obviously a species of Christians, very much akin to the non-Pauline Christians. Again, Hippolytus amplified the text of the oath taken by the Essenes, as found in Josephus, with the following formula: "not to hate the sinner or the enemy but to pray for them". A Christian interpolation! But why should a Christian interpolator ascribe to the Essenes a Christian attitude unless he believed that they were Christians?

And it may not be an interpolation at all. Again, Eusebius regards Philo's account of the *Therapeutai*, the contemplative Essenes, as referring to early Christians. Finally, Epiphanius shares Eusebius' view but calls the *Therapeutai*, *Iessaioi*, the original name, according to him, of Christians. Modern scholars reversing the judgement of their predecessors, consider this account by Philo, as well as his other writings about the Essenes, to be genuine, but deny that they refer to Christians. May I suggest with great timidity, not being an expert and authority on Philo or any other matter, that if Philo is the author of these writings on Essenes, he must have composed them under the effect of a touch of schizophrenia. His attitude to Greek culture and philosophy is in such violent contrast to that manifested in his other genuine writings that no other explanation comes readily to mind. Neither are the accounts of the *Therapeutai* and the Essenes in Philo's works Christian forgeries, as was maintained by the earlier generation of scholars. They belong, I would suggest, to that type of agonistic Christian literature which extols the superiority of the Christian way of life over Greek philosophy. Only, the Christian way of life depicted in them is not that of the Pauline Christians. Their connection with Philo may be due to nothing more than their inclusion by an ancient scribe in a codex containing Philo's works.

Be this as it may, it is at least certain that some Church fathers regarded the Essenes as a species of Christians. It is a daring thought that they may have been right, but let us risk it. Consider the advantages and comfort to be derived from it! The Essenes would cease to lead their existence in an unaccountable void but would receive a proper habitat in the annals of history and the endless and tiresome debate about the influence of Essenes upon Christianity would be laid to rest. Such a simplification of a complicated and obscure issue has much to recommend it. Luckily, there is also direct and positive proof that the Essenes were none other than the early non-Pauline Christians.

Let us turn to Josephus, the only remaining source, apart from Pliny, after Philo has been assigned to the limbo of the

pseudo. Josephus tells us in his *War* (2. 8. 10) that the Essenes were tortured to death by the Romans during the Great War, when they refused "either to blaspheme the legislator or to eat what was forbidden to them." This is straightforward reporting of the religious persecution and martyrdom of the Essenes by the Romans, written by a contemporary witness who was also a professional historian. There are no grounds to doubt its authenticity. This piece of information caused immense trouble to Bauer who was determined not to believe Josephus. He tells us that the information is a fiction and that Josephus derived it from Philo. But we cannot suppress a feeling of extreme discomfort when we are further told that it was contained in a work of Philo's that is now lost — a work whose existence is purely hypothetical and which in fact never did exist. In any case, neither Philo nor Josephus would have propagated such an atrocity story about the Romans unless it was true. But being true, Josephus' story of the religious persecution of the Essenes cannot refer to Jews. The Romans never forced the Jews to become apostates under the threat of death. It follows therefore, with almost mathematical necessity, that the Essenes were not Jews, but Christians. There is no choice. „The legislator“ whom the Essenes refused to blaspheme is none other than Jesus. It is illuminating that during the persecution of the Christians by the Romans, the Roman magistrates demanded from their victims two things: to blaspheme or curse Jesus and to partake of heathen sacrificial food and wine — two things, strikingly similar to those specified by Josephus.

An overwhelming number of the details of Josephus' description of the Essenes fits the early non-Pauline Christians, as we know them from the Dead Sea Scrolls. A few that do not seem to fit may be due to Josephus' inaccuracy. He was not a member of the Essenes and described them as an outside observer. It would not be surprising if he got a few things wrong.

What are the difficulties in the proposed identification of the Essenes with the early Christians? Firstly, the type of communal life, ascribed to the Essenes, with its vivid streaks of asceticism might be felt to be incongruous with the Christian way of life.

But surely the life of the Jerusalem Church at least was organised on communal and austere lines, and it is highly probable that it was imitated by the Christian communities in Palestine and elsewhere. Secondly, and this is a greater difficulty — according to Josephus, the Essenes already existed in the pre-Christian period. But, what exactly is this difficulty? Strictly speaking it is only the fact that the same name existed in the pre-Christian and the Christian periods. Are we then to follow the realists among the medieval schoolmen and postulate an identity of substance when the name only is identical? Nominalism would seem to be a sounder approach. Again, what exactly was the name? The sources give us a bewildering variety: *Essenoi*, *Essaioi*, *Issaioi*, *Iessaioi*, *Ossaioi*.

The truth is we do not know what the exact name was. But we do know that the early Jerusalem Christians were referred to by a name of biblical origin that was also current among certain Jewish groups, that is, *ptochoi*, meaning the poor. In the *Psalms of Solomon*, for example, the *ptochoi* are mentioned apparently as a separate group. According to the *communis opinio eruditorum* the Psalms were composed in the pre-Christian period, but I venture to think that the contents of the Psalms exclude such an early date and point rather to the year 96 or 97 of the Christian Era and to Rome as the place of composition. Together with *ptochoi* and as identical with them, the *Psalms of Solomon* refer to *hosioi*, the saints, which are the equivalent of the Hebrew *hasidim*. The Christians in the New Testament are called *hagioi*, the saints. Possibly, this term was chosen in preference to *hosioi* — the semantic meaning of both terms is identical — because it is a biblical term, pregnant with a specific religious meaning. And the term *qadosh*, saint, was also applied to a group of Jews in Jerusalem. The attitude of the early Christians, contrary to our modern habit, was not to place a high price on originality and they regarded themselves as being of an ancient and illustrious pedigree. There is thus nothing strange in the fact that the name given by Josephus to the Christians, whatever it was, should have been used by Jewish groups at an earlier or later period. The Romans, it is worth

remembering, held at a certain period the use of the name „Christians“ to be a crime; no wonder that an explicit reference to it should have been avoided in our sources.

Finally, there is the mention by Josephus of John the Essene, a captain in the war against the Romans. He may not have been a Christian, but if he was, it is tempting to consider the possibility that some Christians may have participated in the war. The belief that a war to end all wars would be the prelude to the Kingdom of Heaven is of course present in the Book of Revelation. A core of truth is perhaps contained in the contention of the Eisler-Brandon school — in the sense not that Jesus was the head of a rebellion against the Romans, but that a group of Christians fought against the Romans in the Great War. According to the Slavonic Josephus, the Essenes possessed books on military matters, and the Qumran Battle Scroll describes the last apocalyptic war. The idea of a Holy War was apparently not foreign to some sections of the early Christians and Mohammed probably derived from their successors his *jihād*. Two episodes told by Josephus are very illuminating. He tells us (War 2, 13, 4) that a group of men under pretence of divine inspiration induced the people to go out into the desert where God would show them the signs of liberty, and that they were largely destroyed by Felix. The motif of the emigration to the desert is the same as we find in the Discipline Scroll, and the episode indicates at least a moral and spiritual opposition against the Romans. Hence the intervention by Festus. The Christian Habakkuk Scroll bears eloquent testimony to the strength of this opposition. The second episode about an Egyptian tells us that a military coup was attempted. An Egyptian led his contingents from the desert, and it is interesting that the operational basis of the war in the Battle Scroll is also the desert.

To sum up: The proposed identification of the Essenes with Christians is anchored in the recognition that the persecution of Essenes by the Romans can refer only to Christians. It is corroborated by the tradition of the Church Fathers and by the striking analogies between the Essenes and the Christians

of the Dead Sea Scrolls. Those who reject the evidence of the Christian origin of the Scrolls because the archaeologists object to it, might stop to reflect that the findings in Qumran prove conclusively that the site was occupied in the first two Christian centuries, and occupied by Christians. The efforts of the archaeologists to evade the obvious conclusion are nothing but a disingenuous exercise in distorted logic.

The identification of the Essenes with the Christians is proposed here merely as a promising working hypothesis which will have to be tested in an exhaustive examination of all details. If the test is successful, the hypothesis will be elevated to the rank of a true theory.



## VI. HISTORICA

K. ALAND

V. C. DE CLERCQ

S. GIET

D. GORCE

J. A. JUNGSMANN

N. Q. KING

H. KRAFT

C. MONDÉSERT

Л. Н. Парийский

J. STEVENSON

J. STRAUB

W. TELFER



## Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins

K. ALAND, Halle/Berlin

„Das Pendel schwankt immer hin und her und kann nicht zur Ruhe kommen“, so charakterisierte Hans Lietzmann 1937 die Konstantinforschung<sup>1</sup>. Um im Bilde zu bleiben, möchte man heute sagen, die Ausschläge des Pendels seien so zahlreich geworden, daß man sie kaum noch verfolgen könne. In der Tat: die Flut der Arbeiten über Kaiser Konstantin und sein Zeitalter geht über alle Ufer. Eine Bibliographie, die ich mir angelegt habe, umfaßt für die Zeit seit etwa 1900 über 1500 Titel, und ich bin ganz sicher, daß sie noch erhebliche Lücken aufweist. Wenn nicht von Zeit zu Zeit Helfer aufgestanden wären und eine Überschau über die immer neu heranrollenden Wellen veranstaltet hätten, käme man sich ganz hilflos vor. Denn fast unübersehbar ist die Zahl der Zeitschriftenaufsätze zum 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ja es macht bereits sehr große Mühe, die Monographien aus aller Herren Länder in die Hand zu bekommen, die es zu studieren gilt, wenn man einigermaßen den Gang der Forschung verfolgen will. An der Spitze dieser Forschungsberichte aus den letzten 25 Jahren steht, zeitlich wie inhaltlich, die meisterhafte Abhandlung von Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*<sup>2</sup>. Ihm folgen Julius Miller<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Der Glaube Konstantins des Großen, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (zit. als SBA), Phil.-hist. Klasse 1937, Berlin 1937, S. 263f.

<sup>2</sup> Raleigh Lecture on History, Proceedings of the British Academy 1929, S. 341—442.

<sup>3</sup> Bericht über die Literatur zur Geschichte des römischen Reiches in der Zeit von Diocletian bis Theodosius I. (284—395 n. Chr.) aus den Jahren 1915—1932, Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 61, Bd. 246, 1935, S. 43—130; Geschichte des Römischen Reiches in der Zeit von Diokletian bis Theodosius I. (284—395 n. Chr.), Bericht über das Schrifttum der Jahre 1933 bis 1937, ebenda Bd. 279, 1942, S. 237—365.

Felix Staehelin<sup>1</sup>, André Piganiol<sup>2</sup>, Heinrich Karpp<sup>3</sup>, Jean-Remy Palanque<sup>4</sup>, Karl Friedrich Stroheker<sup>5</sup>, Etienne Delaruelle<sup>6</sup>, die Reihe schließt für jetzt die soeben erschienene Übersicht von Joseph Vogt und William Seston über *Die Constantinische Frage* im Band VI der Relazioni für den 10. Internationalen Historikerkongreß, der vor kurzem in Rom stattfand<sup>7</sup>.

Bedrückender als die Fülle der Beiträge zur Diskussion als solcher ist es zu sehen, wie manches von dem manchmal recht laut als neu Verkündeten eigentlich alt ist und nichts anderes darstellt als entweder die Wiederentdeckung von Gesichtspunkten, die infolge der Fülle der Literatur allgemein in Vergessenheit geraten sind, oder aber einfach nur die Wiederholung von früher bereits Gesagtem in neuem Gewande. Wie oft begegnen wir der alten Kontroverse Valesius — Tillemont. Dabei treten sich die verschiedenen Ansichten, mit aller Entschiedenheit einander ausschließend, oft mehr mit Behauptungen als mit Beweisen entgegen. Aber in der Tat: es sind im Lauf der Generationen eigentlich alle Fragen erörtert worden, jede in Betracht kommende Belegstelle ist zahlreiche Male angesehen worden, so daß man es beinahe überdrüssig wird, die Steine noch einmal in die Hand zu nehmen, mit denen so viele andere schon ihre Bauten aufgeführt haben, mögen diese einem nun gefallen oder nicht. Zwar wird jeder von der Richtigkeit seiner

---

<sup>1</sup> Constantin der Große und das Christentum, Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 17 (1937) 385—417; Nachlese zu Constantin, ebenda 19 (1939) 396—403.

<sup>2</sup> L'état actuel de la question constantinienne 1930/49, Historia 1 (1950) 82—96.

<sup>3</sup> Konstantin der Große und die Kirche, Theologische Rundschau N. F. 19 (1950) 1—21.

<sup>4</sup> Constantin, Empereur chrétien, d'après ses récents historiens, Études Médiévales offertes à M. le Doyen Fliche, Montpellier 1952, S. 133—142; vgl. früher schon: Mémorial des Études Latines 1943 (mir nicht erreichbar).

<sup>5</sup> Das konstantinische Jahrhundert im Lichte der Neuerscheinungen 1940—1951, Saeculum 3 (1952) 654—680.

<sup>6</sup> La conversion de Constantin, État de la question, Bulletin de littérature ecclésiastique 54 (1953) 37—54, 84—100.

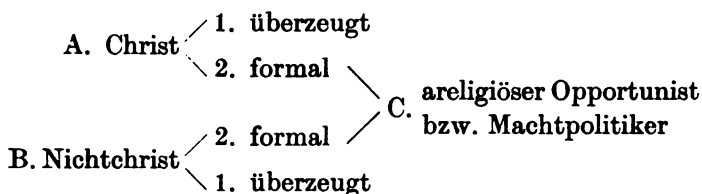
<sup>7</sup> Relazioni Volume VI: Relazioni generali e supplementi, Florenz 1955, S. 733—779 (Vogt), 781—799 (Seston).

eigenen Meinung überzeugt sein, aber wer von uns verfügt über die neuen Tatsachen, die schlagenden Argumente, welche den Streitfall auch für die überzeugend lösen, welche bisher das Gegenteil für richtig hielten?

In den letzten 25 Jahren sind in der gesamten Konstantin-Forschung doch eigentlich nur zwei Dinge von wirklich grundlegender Bedeutung passiert: Die Thesen Grégoires und Jones' Identifizierung des Londoner Papyrus 878 als Teil des Ediktes Konstantins an die Orientalen. Dabei ist schon einschränkend zu sagen, daß Grégoires Gedanken im Grundsätzlichen eigentlich gar nicht einmal so neu sind, d. h. daß selbst für sie, die bis heute aufs Nachdrücklichste wirken, das vorhin Gesagte gilt. M. E. ist eine Lösung der Frage nach der religiösen Haltung Konstantins — zum mindestens im Augenblick und solange nicht neue, entscheidende Fakten in unseren Gesichtskreis treten — nicht auf dem Wege der Diskussion von Einzelfragen zu suchen, so wichtig und unumgänglich diese ist und immer bleiben wird, sondern nur auf dem Wege, meinerwegen auf dem Umwege über eine grundsätzliche methodologische Betrachtung. Auf jeden Fall scheint mir nur dieses Verfahren das richtige für ein solches Referat wie das heutige, welches doch eine einigermaßen vollständige Übersicht über das gestellte Thema geben soll.

Auf zwei bzw. drei Möglichkeiten läßt sich alles zurückführen, was bisher über die religiöse Haltung Konstantins gesagt worden ist. Jede der beiden eigentlichen Antworten enthält dabei dieselben Unterteilungen. Im Schema dargestellt, sieht das folgendermaßen aus:

Konstantin ist:



Dieses Schema macht bereits deutlich, daß die dritte Antwort (C) eigentlich keine besondere Gruppe darstellt, sondern nur die

Konsequenz aus den sich ohnehin annähernden Antworten A2 und B2. Denn wenn Konstantin nur formal Heide bzw. Christ ist, erhebt sich die Frage, wo er denn innerlich eigentlich steht, welches die Triebfeder für sein Verhalten ist. Auch die Übergänge von A2 zu B2 sind fließend, so daß als eigentliche und miteinander konkurrierende Antworten nur die Extreme A1 und B1 bleiben: Konstantin ist überzeugter Christ bzw. überzeugter Heide. Außer den Extremen gibt es natürlich auch die Extravaganzen. Es ist zwar schon eine Weile her, daß Mason uns Diokletian als Freund und Förderer der Christen vorgeführt hat, der die Verfolgung nur deshalb in die Hand nahm, um die Christen zu schützen, und dessen letzte Freude das Toleranzedikt von Mailand war<sup>1</sup>, aber es ist gut so, daß er es tat, denn sonst hätte wahrscheinlich ein anderer inzwischen diese extravagante Theorie aufgestellt. Ich bitte um Verzeihung, aber zu den Extravaganzen gehört ebenfalls die Meinung Henri Grégoires von Licinius als „*champion du christianisme*“<sup>2</sup>. Von diesen Extravaganzen können wir hier absehen, schon weil sie Konstantin nicht direkt betreffen; sofern sie indirekt, was

<sup>1</sup> A. J. Mason, *The Persecution of Diocletian, A Historical Essay*, Cambridge 1876, S. 92ff., 341 f., u. ö.

<sup>2</sup> La «conversion» de Constantin, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36 (1930/31) 258 u. ö. Selbst wenn man, wie Grégoire, voraussetzt, die uns überlieferten literarischen Quellen hätten das Bild des Licinius verfälscht, so müßte doch beispielsweise etwa auf dem Gebiet der Münzprägungen — das von solchen späteren Verfälschungen nicht betroffen werden kann — etwas von diesem Championat sichtbar werden. Mir ist jedoch von Münzprägungen christlichen Charakters aus dem Gebiet des Licinius nichts bekannt. (Zusatz in der Korrektur:) Vgl. jetzt den Aufsatz von Konrad Kraft (nicht zu verwechseln mit Heinz Kraft) im Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte, hrsg. von der Bayerischen Numismatischen Gesellschaft, 5/6 (1954/55) 151—178, über „Das Silbermedaillon Constantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm“ auf S. 173, Anm. 75: „In den Münzstätten des Licinius hat man nur heidnische Münzsymbolik; nicht einmal christliche Beizeichen. Trotzdem anerkennt ihn Grégoire als *champion du christianisme*. Licinius bevorzugt auf den Münzen Jupiter, gerade den Gott, welchen Maximinus nach Lactanz 46, 2 als Schlachtenhelfer bemüht hatte. Die Jupiter-Darstellungen der Münzen des Licinius zeigen sehr schön, daß dieser Kaiser weit davon entfernt war, sich den religiösen Hintergrund des Kampfes gegen Maximinus, wie ihn Lactanz zeichnet, selbst zu eigen zu machen“.

bei Grégoire bekanntlich erheblich der Fall ist, auf seine Beurteilung Einfluß haben, wird von ihnen noch zu reden sein, soweit das im Rahmen unserer Betrachtungen möglich ist. Es soll ja hier nicht eine Auseinandersetzung mit einzelnen Auffassungen als solchen, sondern vielmehr eine grundsätzliche Abhandlung versucht werden. Sie geht von bestimmten Problemen aus und kann auf einzelne Auffassungen nur dann eingehen, wenn diese — positiv oder negativ — etwas zur Erhellung dieser Probleme beitragen. Es wird mit Absicht auch auf eine Einordnung der modernen Konstantin-Literatur in das angegebene Schema verzichtet, sie würde zu viel Zeit kosten und uns auch letztlich nicht weiterhelfen; denn worauf es ankommt, ist nicht eine Literaturübersicht, sondern eine aus den Quellen erwachsende, möglichst selbständige Stellungnahme.

Die entscheidende Frage, um mit ihr zu beginnen, ist die nach den Quellen und ihrer Glaubwürdigkeit, zugespitzt gesagt, die nach der Glaubwürdigkeit der *Vita Constantini* des Euseb und der in ihr enthaltenen Urkunden. Um sie geht seit den Aufsätzen Grégoires die hauptsächliche Auseinandersetzung. Grégoire hat dabei von verschiedenen Seiten her Sukkurs erhalten, wobei allerdings zu fragen ist, ob diese Unterstützung die Position Grégoires tatsächlich zu verstärken geeignet ist.

Beginnen wir mit Scheidweiler, welcher erklärt: „Ich stimme also H. Grégoire zu, wenn er die VC dem Eusebios abspricht, und kann nicht finden, daß irgend etwas Durchschlagendes gegen diese These vorgebracht worden ist. Es ist im ganzen nur ein Jonglieren mit Scheinargumenten, was man da liest, wie es für ein Zeitalter ‚der erschlaffenden Kritik‘ (*Byzantion* 14 [1939] 351) charakteristisch ist“<sup>1</sup>, also an Nachdrücklichkeit der Erklärung nichts zu wünschen übrig läßt. Seine Ausführungen indes sind bei weitem nicht so beweiskräftig, wie es den Anschein hat. Die Prämissen bereits, von denen Scheidweiler ausgeht, sind fragwürdig: er beginnt, indem er dekretiert: „Als Kyrill im Jahre 386 den Auftrag gab, die KG des Eusebios fortzu-

<sup>1</sup> Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, *Byzantinische Zeitschrift* 46 (1953) 297.

führen und zu ergänzen, wird er die unter dem Namen desselben Eusebios gehende V(ita) C(onstantini) nicht gekannt haben; sonst hätte er sich m. E. den Auftrag der Ergänzung erspart“<sup>1</sup>. Wenn er dann die schon von Heseler mit der *Vita Constantini* konfrontierten Partien des Gelasios neu untersucht und meint, „wer unvoreingenommen die Dinge betrachtet, wird zu dem entgegengesetzten Schlusse kommen“, als Heseler nämlich, welcher die *Vita Constantini* als Vorlage betrachtet, so kann man nur sagen, daß Scheidweilers Unvoreingenommenheit nur behauptet ist. Jenes *θάνατος ἀθανασίας κρείττων* ist ihm „unnatürliche Übertreibung, besonders im Munde eines Christen“<sup>2</sup>. Nun gut, daß ein Christ in jedem Fall die *Vita Constantini* verfaßt hat, selbst wenn sie — wie Scheidweiler will — um 430 entstanden ist<sup>3</sup>, wird Scheidweiler nicht bestreiten wollen. Die Anstößigkeit bleibt also bestehen, denn daß es sich bei dem Berichteten nicht um eine protokollarische Wiedergabe der Worte des Konstantius bei der Begegnung mit Konstantin, sondern um eine Formulierung des Schriftstellers handelt, ist sicher, wobei übrigens nicht nur diese Worte „unnatürliche Übertreibung“ sind, das ganze Kapitel I, 21 ist vielmehr poetisch genug; vgl. z. B. den Satz davor: *ὡς δ' ἀπροσδόκητον εἶδεν ὁ Κωνσταντίος παρεστῶτα τὸν παῖδα, ἐξαλλόμενος τῆς στρωμνῆς περιβαλὼν τε αὐτὸν τῷ χεῖρι καὶ τὸ μόνον λυπηρὸν αὐτῷ μέλλοντι τὸν βίον ἀποτίθεσθαι (τοῦτο δ' ἦν ἡ τοῦ παιδὸς ἀπουσία) τῆς ψυχῆς ἀποβεβληκέναι εἰπὼν, εὐχάριστον ἀνέπεμπε τῷ θεῷ τὴν εὐχὴν . . .*

Wenn Gelasios schreibt: *νῦν ὁ θάνατός μοι γίνεται τῆς ζωῆς ἡδύτερος*, so scheint er mir vielmehr denselben Anstoß wie Scheidweiler empfunden zu haben und mildert den Satz, seinen Inhalt übernehmend. Genauso ist der Vorgang bei der aus *Vita Constantini* I, 14 berichteten Szene zu erklären. Was Gelasios schreibt, findet Scheidweiler mit Recht „schön und natürlich, das in der VC inszenierte umständliche Manöver (es handelt sich um die bekannte Erzählung, wie Konstantius einen nicht vorhandenen Staatsschatz durch Spenden der Untertanen herbeizaubert und diese nach erfülltem Zweck wieder zurück-

<sup>1</sup> S. 293.<sup>2</sup> S. 294.<sup>3</sup> S. 300.

gibt) ist es nicht“<sup>1</sup>. Nun gut, aber soll man annehmen, daß der Fälscher der VC aus der allgemeinen Erklärung des Konstantius bei Gelasios: ἐπ’ ἄλλο μὲν οὐδὲν ταμιεῖον ἢ θησαυρόν εισαγαγεῖν, δεῖξαι δὲ μόνον τοὺς φίλους εἰπόντα, ὡς ἐν τῇ τούτων φειδοῖ καὶ σωτηρίᾳ ὁ ἄστυλος αὐτῷ ταμιεύοιτο πλοῦτος, jene Geschichte von der Füllung der Schatzkammer herausgesponnen habe, oder ist nicht vielmehr wahrscheinlich, daß jenes potemkinsche Finanz-Dorf dem Späteren in Anbetracht der tatsächlichen Finanzpraktiken jener Zeit etwas zu reichlich erschien und er deshalb die Erzählung ins allgemein Menschenfreundliche umbog? Wir haben es zwar, meint Scheidweiler, beim Verfasser der *Vita Const.* „mit einem gut unterrichteten Fälscher zu tun“<sup>2</sup>. Mit Genugtuung fährt er fort: „Aber einmal verrät er sich doch, nämlich im 54. Kapitel des 4. Buches. Wenn er es hier beklagt, daß der Kaiser in seiner Arglosigkeit die Verstellung von Scheinchristen, die sich in die Kirche eingeschlichen, nicht durchschaut, sondern ihnen vertraut habe, so denkt er dabei nicht, wie G. Pasquali (Herm. 45 [1910] 385) meint, an die Athanasianer — von Menschen, ‚die mit der Reinheit des Glaubens am Christentum prahlen‘, steht in der VC nichts, auch hatten die Athanasianer schon bald nach dem Konzil von Nikaia sich nicht mehr des Wohlwollens des Kaisers zu erfreuen —, sondern an die Arianer“<sup>3</sup>. Und da Euseb so unmöglich schreiben kann, folgert Scheidweiler, sei die Fälschung erwiesen. Liest man aber das Kapitel IV, 54 ganz, so ist schlechterdings nichts davon zu finden, daß hier — wie Scheidweiler glaubt — die Arianer gemeint seien, der Verweis auf I, 33 der Kirchengeschichte des Theodoret beweist nichts, ich möchte meinen selbst dann nicht, wenn man mit einer vorgefaßten Meinung an die *Vita Constantini* herangeht, so wie es Scheidweiler tut.

Paul Petit in seinem Aufsatz über *Libanius et la „Vita Constantini“*<sup>4</sup> geht von der These aus, eine Urfassung der *Vita* von 340 oder davor, deren Autor unbekannt ist (vielleicht wurde sie

<sup>1</sup> S. 294.

<sup>2</sup> S. 297.

<sup>3</sup> S. 297.

<sup>4</sup> *Historia* 1 (1950) 562—582.

überhaupt anonym veröffentlicht), sei unter Theodosius „complétée par un fanatique et enfin attribuée à Eusèbe“<sup>1</sup>. Drei verschiedene Elemente finden sich nämlich in der *Vita*: 1. Stücke aus der Kirchengeschichte des Euseb wie aus dem *Triakontaterikos* („Eusèbe travaillait avec des fiches... certaines d'entre elles furent utilisées de nouveau dans la *Vita*“<sup>2</sup>), 2. Stücke, welche zwar nicht mit Sicherheit Euseb zugeschrieben werden könnten, aber bereits 348 dem Libanius in seiner *Oratio* LIX bekannt, also entsprechend älter seien und durchaus vor 340 angesetzt werden könnten. Aber, fragt Petit: „Cette première *Vita*, que nous appelons authentique parce qu'elle est contemporaine, est-elle l'œuvre d'Eusèbe?“ und antwortet: „Non, sans doute, puisque saint Jérôme ne la connaît pas sous le nom de l'évêque de Césarée“<sup>3</sup>, einer der Vertrauten des Euseb habe aus dessen Materialien, nicht ohne sie durch persönliche Zusätze zu ergänzen, diese „Ur-Vita“ hergestellt. Halten wir einen Augenblick inne: der Hinweis auf das Fehlen der *Vita* in des Hieronymus Liste der Schriften des Euseb (*De viris inl.* 81) ist ohne Zweifel wichtig, aber bei weitem nicht so gewichtig, wie er hier und anderswo genommen wird. Man braucht des Hieronymus Verzeichnis nur einmal anzusehen, um seinen begrenzten Wert zu erkennen: ganze 13 Schriften des Euseb sind hier genannt, die tatsächliche Zahl beträgt ein Vielfaches, sollten sie alle nicht von Euseb stammen, nur weil Hieronymus — über dessen Lückenhaftigkeit an dieser Stelle nicht erst debattiert werden muß — sie nicht nennt? *Et multa alia* schließt Hieronymus seine Aufzählung, hier hat die *Vita* durchaus Platz. Aber kommen wir zur dritten Gruppe von Bestandteilen der *Vita*, wie Petit sie sieht: „enfin d'autres passages nous présentent une image toute différente de Constantin: violent, brutal, acharné à la destruction des temples, et à la suppression complète du culte païen“<sup>4</sup>. Und diese dritte Gruppe stammt eben nach Petit aus der Zeit vor Theodosius. Und da

---

<sup>1</sup> S. 581.

<sup>2</sup> S. 580.

<sup>3</sup> S. 581.

<sup>4</sup> S. 581.

sind wir wieder an dem methodisch wichtigen Punkt. Wie Scheidweiler geht auch Petit von einem vorgefaßten Konstantin-Bild aus: Konstantin „est . . . qualifié de pillleur des temples et son fils de destructeur des temples“<sup>1</sup> – also handelt es sich bei den Berichten über die Zerstörung des Aesculaptempels in Aegae in Kilikien (III, 56), die Vorgänge in Heliopolis (III, 58) und Konstantinopel (III, 48; in den Anmerkungen gibt Petit mehrfach versehentlich das 4. Buch und die dazugehörigen Seitenzahlen bei Heikel an) um spätere Hinzufügungen, denn „les auteurs qui ont attribué à Constantin de nombreuses destructions de temples sont tous très postérieurs, Théopane, Orose, Socrate, Sozomène“<sup>2</sup>. Kronzeuge für Petit ist Libanius; daß er mindestens dasselbe Interesse hatte, Konstantins Vorgehen gegen das Heidentum zu verkleinern, wie Euseb, antiheidnische Maßnahmen Konstantins zu unterstreichen (ganz abgesehen von dem zeitlichen Abstand, welchen sein Bericht von den Ereignissen selbst hat), wird m. E. von Petit nicht genügend beachtet.

Aber kommen wir zu Grégoires Argumenten selbst. 1950 konnte Piganiol gegen Vogt und Alföldi noch schreiben: „Aux deux auteurs il est permis enfin de reprocher d'avoir pris si légèrement leur parti des graves critiques de H. Grégoire contre l'authenticité de la *Vita*: tant que la thèse de ce savant n'aura pas été réfutée — et elle ne l'est pas — elle continuera de dominer tout le débat“<sup>3</sup>. Ganz so wird man heute nicht mehr reden können, nachdem J. Vogt (nach mehreren Aufsätzen in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* und anderswo, sowie seiner Gesamtdarstellung *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München 1949) mehrfach, in der *Festschrift für Grégoire* selbst 1949<sup>4</sup>, im *Hermes* 1953<sup>5</sup>, in der *Historia* 1954<sup>6</sup> und jetzt in dem Bericht für den

<sup>1</sup> S. 579.

<sup>2</sup> S. 580.

<sup>3</sup> *Historia* 1 (1950) 96.

<sup>4</sup> Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jh. n. Chr., *Mélanges Henri Grégoire I, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 9 (1949) 593—606.

<sup>5</sup> Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel, *Hermes* 81 (1953) 111—117.

<sup>6</sup> Die *Vita Constantini* des Eusebius über den Konflikt zwischen Constantin und Licinius, *Historia* 2 (1954) 463—471.

Historikerkongreß, dazu Stellung genommen, und Vittinghoff im *Rheinischen Museum*<sup>1</sup> ausführlich die Argumente Grégoires untersucht hat. Das alles braucht hier nicht wiederholt zu werden. Hingewiesen sei nur darauf, daß gewisse methodische Bedenken gegen die Argumentation Grégoires und seiner Parteigänger von vornherein Zweifel an der Gesamtposition erwecken mußten. An einigen wenigen Punkten wurde und wird eingesetzt: hier oder dort, sagt man, liege ein Irrtum vor, der einem Zeitgenossen Konstantins nicht widerfahren konnte (z. B. im vielzitierten und diskutierten Bericht der *Vita* über die Kriege gegen Licianus I, 48 — II, 18, im Bericht über den angeblichen Friedensvertrag mit den Persern IV, 57 oder im Bericht über den Tod Maximians I, 47); hier hätten wir in der *Vita* eine Schilderung, welche ohne Parallele in der Kirchengeschichte des Euseb wie im 4. Jahrhundert überhaupt dastehe (der Bericht über die Kreuzesvision I, 28) — also stammte die *Vita* nicht von Euseb. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob und wie weit Cyrill von Jerusalem eine Kenntnis des Berichtes der *Vita* voraussetzt. Wenn man aber schon mit seinem wirklichen oder angeblichen Schweigen darüber und dem anderer Väter des 4. Jahrhunderts argumentierte, dann durfte man damit nicht nur operieren, soweit das zur Stützung der Leugnung der Autorschaft des Euseb für die *Vita* diene, sondern mußte dem Problem nachgehen, wieso wir bis ins 6. und 7. Jahrhundert hinein an Stellen, wo ebenfalls unbedingt eine Bezugnahme auf die Kreuzesvision zu erwarten wäre, und bei Autoren, die den Bericht nachweislich kennen mußten, keinerlei Bezugnahme darauf finden — die Aufsätze von Schrörs über *Die Bekehrung Konstantins des Großen in der Überlieferung* und *Zur Kreuzeserscheinung Konstantin d. Gr.* hatten schon 1916 das wichtigste Material dafür bereitgestellt<sup>2</sup>. Das Schweigen der späteren Zeit hätte ohne weiteres die Argumentation mit dem Schweigen der früheren Zeugen wenigstens zum Teil entkräften müssen.

<sup>1</sup> Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini“, *Rheinisches Museum für Philologie* N. F. 96 (1953) 330—373.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für katholische Theologie* 40 (1916) 238—257, 485—523.

Weiter: Mit Recht beanstandet Vittinghoff: „Bisher hat noch niemand, der bestreitet, daß Euseb die Gesamt*vita* geschrieben habe, angegeben, welche Teile des Enkomions nun eigentlich jener ‚Urvita‘ angehören und welche spätere Einschübe oder Bearbeitungen sein sollen“<sup>1</sup>. Methodische Gesichtspunkte hätten eine Auseinandersetzung mit all den zahlreichen für eine eusebianische Verfasserschaft der *Vita* sprechenden Argumenten (Betonung der Person des Euseb an zahlreichen Stellen, die für die gesamte *Vita* vorausgesetzte politische Situation, die ebenso wie das gesamte Kolorit des Werkes nur der Zeit um 340 entstammen kann usw. usw.) unbedingt gefordert. Das alles ist bis heute nicht geschehen, sondern einer genauen Interpretation wurde mit der allgemeinen Annahme eines „eusebianischen Kernes“ aus dem Wege gegangen. An die Stelle dieses unumgänglich erforderlichen Beweisganges wurde und wird auf Grund isolierter Einzelargumentation das Verdikt gesetzt. Das alles ist nur aus einer von vornherein feststehenden festen Auffassung von der religiösen Haltung Konstantins und vom konstantinischen Zeitalter zu erklären.

Grégoires Bedeutung soll gewiß auf keine Weise bezweifelt oder verkleinert werden, es bedarf hier jedoch der Feststellung, daß er in seinen bisherigen Äußerungen zur Konstantin-Frage (nach seiner Aufsatzserie aus den 30er Jahren) auf die Argumente seiner Gegner entweder gar nicht oder nur beiläufig eingeht, ohne sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Charakteristisch scheint mir sein letzter Beitrag in den Sitzungsberichten der Belgischen Akademie zu sein<sup>2</sup>. Da behandelt Grégoire das Thema: *L'authenticité de la Vita Constantini attribué à Eusèbe de Césarée*<sup>3</sup> praktisch ohne neue Argumente und wiederholt nur mit leichten Variationen seine alte Position. Er geht von den Arbeiten seiner „excellents élèves et collaborateurs“ Moreau und

<sup>1</sup> S. 331.

<sup>2</sup> Vgl. sein Buch *Les persécutions dans l'empire Romain*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres . . . , Mémoires 46, 1. Brüssel 1951, Note complémentaire 12 S. 153–156.

<sup>3</sup> Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres . . . 5. Ser. Bd. 39, 1953, Brüssel 1953, S. 462–479.

Orgels aus<sup>1</sup>, „dont les découvertes marquent certainement une phase nouvelle et, je l'espère, définitive, dans la critique des sources de la trop fameuse ‚conversion‘“<sup>2</sup>. Franchi de Cavalieri und Alföldi, „le chef de l'école apologétique“ werden kurz erwähnt<sup>3</sup>, der bisherige Irrweg der Forschung daraus erklärt, daß sie des Laktanz *De mortibus persecutorum* erst seit rund 300 Jahren kenne und seitdem zu wenig benutzt habe<sup>4</sup>. Es folgen dann die bekannten Argumente: Die Kreuzesvision der *Vita* werde weder in der Kirchengeschichte des Euseb<sup>5</sup> noch in der Zeit danach<sup>6</sup> erwähnt. Hieronymus nenne in *De viris illustribus* die *Vita* nicht, Rufin benutze sie ebensowenig in seiner Übertragung der Kirchengeschichte<sup>7</sup> wie spätere Autoren<sup>8</sup>. Gelasios verrate zwar eine Kenntnis der Vision<sup>9</sup>, aber da er sich weder auf Euseb noch auf Konstantin berufe, sondern nur eine allgemeine Erörterung gebe, sei klar, daß er die *Vita* nicht kenne: „M. Scheidweiler a cent fois raison“<sup>10</sup>. Diese „unanime conspiration de silence“ könne nicht daraus erklärt werden, daß Euseb wegen seines Arianismus verdächtig gewesen sei<sup>11</sup>:

„Le moins qu'on puisse dire est que ces cent années d'oubli ou de mystère ont dû singulièrement accroître les chances de retouches, de remaniements profonds d'un livre dont personne ne conteste, par ailleurs, qu'il rappelle fort, dans beaucoup de ses parties, le style et la manière d'Eusèbe (mais non du meilleur). Certes, l'art, comme disait Mgr Duchesne, de la circonlocution et de la réticence, l'ommission systématique des noms propres, des faits précis, des dates exactes, ainsi que la tendance très personnelle, y dénoncent tout au moins un homme de la trempe de ce prélat-courtisan, ennemi acharné des Egyptiens, c'est-à-dire, d'Alexandre et d'Athanase, ennemi en somme de la théologie nicénienne et partisan de tous les assouplissements de la doctrine que réclamait l'unitarisme de Constantin: tous ces traits appartiennent incontestablement à la figure d'Eusèbe. Nous admettons donc, dans la *Vita*, un noyau eusébien, mais nous conseillons à nos contradicteurs de se contenter de ce compromis, car s'ils voulaient trop prouver, c'est-à-dire soutenir l'authenticité absolue et l'historicité littérale, nous n'aurions pas de peine à leur montrer que cette position est indéfendable“<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> S. 462.<sup>5</sup> S. 465f.<sup>9</sup> S. 468f.<sup>2</sup> S. 463.<sup>6</sup> S. 466.<sup>10</sup> S. 469.<sup>3</sup> S. 462.<sup>7</sup> S. 467.<sup>11</sup> S. 470.<sup>4</sup> S. 463f.<sup>8</sup> S. 469f.<sup>12</sup> S. 471.

Orgels habe beispielsweise Franchi de Cavalieris Versuch, den Bericht der *Vita* über die Kriege von 314 und 324 zu rechtfertigen, widerlegt. Grégoire stellt dann den Stand der Frage noch einmal dar<sup>1</sup> unter kurzem Eingehen auf Cavalieri und unter Bezugnahme auf Orgels und schließt seinen Gedankengang mit der Anrede an Cavalieri, dieser müsse doch zustimmen,

„que le compilateur capable ou coupable d'une falsification historique aussi évidente que celle qui vient d'être mise à nu, ne saurait être le consciencieux auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée, d'autant plus que ce *foedissimus error*, comme disait Valesius, est loin d'être le seul qu'on relève dans la *Vita*.

Nous étions donc charitables, M. William Seston et moi, en affirmant que cette *Vie* légendaire et ultra-tendancieuse, ignorée de tous, y compris S. Ambroise, S. Jérôme, Gélase de Césarée et S. Augustin, au cours du siècle qui a suivi la mort d'Eusèbe de Césarée, doit être au moins en partie un produit du début du V<sup>e</sup> siècle — véritable pendant chrétien de l'*Historia Augusta*.

Mais de toutes manières, il ne sera plus permis . . . de la considérer comme une source historique, et d'oser mettre cette inquiétante rhapsodie en balance avec le témoignage d'un *Lactance*“<sup>2</sup>.

Erst der letzte kurze Absatz des Aufsatzes geht auf neue Gesichtspunkte ein und gibt zu, daß man Authentizität und Historizität unterscheiden müsse. Die Frage der *Vita* könne nicht von der der letzten Schriften Eusebs getrennt werden. Hier beständen, was Piganiol ans Licht gezogen habe, „nombreuses analogies avec le discours des Tricennales de 335 (ou *τριακονταετηρικός*) et le *σύγγραμμα βασιλικόν* qui lui est accolé dans les manuscrits“<sup>3</sup>. Auch hier, in diesen an den noch lebenden Konstantin gerichteten Schriften werde das Labarum und die ihm vorangehende Wundererscheinung „par un audacieux anachronisme“ in den Feldzug von 312 vorverlegt<sup>4</sup>.

Wie findet sich nun Grégoire mit diesen beiden Schriften von 335 ab, mit denen ja die Theophanie eng verbunden ist

<sup>1</sup> S. 471ff.

<sup>2</sup> S. 477f.

<sup>3</sup> S. 478.

<sup>4</sup> S. 478.

(„qui sert de source au *σύγγραμμα βασιλικόν*“<sup>1</sup>), und die in ihrer Gesamtheit eine starke Stütze der Darstellung der *Vita* bedeuten? Ils „ne semblent pas avoir été publiés par l’auteur, ni connus au IV<sup>e</sup> siècle“<sup>2</sup>, erklärt er zunächst und dekretiert dann: „Mais, entre ces écrits de 335, et surtout la *Θεοφάνεια* . . . et les falsifications historiques de la *Vita Constantini*, il y a beaucoup de chemin, le chemin que fait l’histoire vers la légende en un siècle, mais non en trois ans“<sup>3</sup>. Nun, über den ersten Satz kann man diskutieren, der zweite dagegen scheint mir eine Vergewaltigung des Tatbestandes. Es scheint mir vielmehr ein gerader Weg von der Kirchengeschichte über die Schriften von 335 zur *Vita* zu führen. Die Auffassung, die wir in der *Vita* finden, ist hier vorbereitet, zumal jene Reden im Genus der *Vita* ja verwandt sind. Angenommen, die *Vita* sei das Werk eines Fälschers aus dem beginnenden 5. Jahrhundert, wie erklärt es sich, daß die Handschriften die Reden von 335 anschließend an die *Vita* bieten? Man müßte dann annehmen, daß der Fälscher, nachdem er Eusebs Materialsammlung zur *Vita* bzw. seine erste Niederschrift dazu erweitert, umgestellt und in der Grundfassung völlig verändert hätte, dennoch seelenruhig die eusebianischen Originale angeschlossen habe. Das scheint mir unhistorisch gedacht. Man kann nicht folgern, wie Grégoire seinen Aufsatz schließt: „Les avocats de l’authencité seraient forcés de répéter le jugement de Burckhardt: ‚Er (sc. Euseb) ist der erste durch und durch unredliche Geschichtsschreiber des Altertums‘“<sup>4</sup>, sondern muß mindestens auch die Schriften von 335 für gefälscht erklären — was Grégoire nicht tut und was auch nicht wohl möglich ist. Tut man das jedoch nicht, so untergräbt man nur seine eigene Position und stärkt, ohne es zu wollen, die der Verteidiger der Authentizität.

Solange Grégoire nicht auf die mit seiner Bestreitung der *Vita* gegebenen Fragen, sowie auf die dagegen vorgebrachten

---

<sup>1</sup> S. 478.

<sup>2</sup> Ebda.

<sup>3</sup> Ebda.

<sup>4</sup> Ebda.

Argumente in vollem Umfang eingeht<sup>1</sup> und imstande ist, sie zu entkräften, bzw. seine Position nach allen Richtungen hin auszubauen und unter den angegebenen Gesichtspunkten zu begründen, scheint mir seine These unhaltbar. Er sieht nur seine Position und nimmt alles andere einfach nicht zur Kenntnis. Besonders auffällig ist, daß er in seinem Aufsatz, der im Juli 1953 in der Belgischen Akademie vorgetragen wurde, mit keinem Wort auf den ihm bekannten Londoner Papyrus 878 Bezug nimmt<sup>2</sup>, der doch mindestens hätte erwähnt, wenn nicht ausführlich diskutiert werden müssen.

Jener Londoner Papyrus 878 hat uns nämlich eine unerwartete Kontrollmöglichkeit für die Thesen Grégoires an die Hand gegeben. Gleichsam auf dem Wege des Experiments kann — zwar nur an einer Stelle, aber einer methodisch bedeutsamen — die Position Grégoires nachgeprüft werden. Die Vorgeschichte der Deutung jenes Papyrus braucht hier nicht wiederholt zu werden, sie ist wohl bekannt. Im *Journal of Ecclesiastical History* ist nun endlich auch der Aufsatz von Jones zusammen mit einer neuen Lesung des Textes durch Skeat erschienen<sup>3</sup>. Daß es sich beim Papyrus 878 des Britischen Museums um ein Stück aus dem *Vita Const.* II, 24ff. wiedergegebenen sog. Edikt Konstantins an die Orientalen von 324 handelt, kann überhaupt keinem Zweifel mehr unterliegen. Die Fragen zum Text,

<sup>1</sup> Charakteristisch ist die dem Aufsatz (S. 478f.) angeschlossene Bibliographie, die zwar eine Reihe von Arbeiten nennt, darunter jedoch keine von Alföldi, Vogt usw., aber auch auf sie nicht näher eingeht. Hier erklärt Grégoire, er wolle Orgels die Sorge überlassen, „textes en mains“ die Argumentation von Cavalieri „charge brillante, vraiment «chevaleresque» mais désespérée“ zu widerlegen, wenn er hinzufügt: „Un simple rapprochement avec Socrate et Sozomène aurait fait voir à notre illustre maître combien Valesius avait raison, Valesius mort avant la découverte de Lactance“ (S. 479), so ist das nur behauptet und kann auf keine Weise überzeugen. Wenn Grégoire dann weiter sagt, Orgels habe die Beziehungen zwischen der Vita und den letzten Schriften Eusebs „admirablement étudié“ (S. 479), ohne das irgendwie näher zu behandeln, so bleibt unwillkürlich, wie auch sonst mehrfach, der Eindruck des Ausweichens zurück.

<sup>2</sup> Zwar ist Jones' Aufsatz erst später (1954) erschienen, am 8. April 1952 hat Jones jedoch in der *Théonoé* in Brüssel in Gegenwart Grégoires seine Entdeckung vorgetragen, vgl. *Nouvelle Clío* 5 (1953) 1—4.

<sup>3</sup> 5 (1954) 196—200.

die ich nach der ersten Lesung Skeats vorgebracht habe<sup>1</sup>, sind nach der neuen Lesung Skeats erledigt. Ja, Skeat vermag sogar wahrscheinlich zu machen, daß die erste Kolumne des Papyrus den Anfang des Ediktes vollständig enthalten hat. Der Text des Ediktes ist bekanntlich auf die Rückseite einer ins Jahr 319/20 zu datierenden Eingabe der Stadt Arsinoë geschrieben, und zwar von nichtliterarischer Hand offensichtlich wenig später. Wir haben also eine wahrscheinlich unmittelbar nach Veröffentlichung des Ediktes vorgenommene Abschrift vor uns, und zwar vom Edikt selbst, nicht aus der *Vita*. Wie sagte Grégoire früher über das Edikt an die Orientalen? Es sei eine Fälschung, „in allen Stücken erfunden, ebenso wie der größte Teil der Urkunden der *Vita*“<sup>2</sup>. Und wie hat er 1952 in der Sitzung der Théonoë auf den Bericht von Jones über den Papyrus 878 reagiert? „Qu'il faut nettement distinguer entre le texte même de la *vita* et les documents insérés dans la *vita*“<sup>3</sup>. Nun, das ist, wenn auch eine Rückzugsposition, so doch ohne Zweifel richtig. Aber niemand wird wohl widersprechen können, wenn Jones sagt: „It does not of course prove that the Life in which they are quoted is a work of Eusebius, but I find it difficult to believe that a later forger would have troubled to search out the originals of old documents and copy them in extenso“<sup>4</sup>.

Nun hat Grégoires Schüler Moreau in einer Diskussion in Rom eingewandt, der Papyrus 878 sei bei weitem nicht so wichtig, wie es scheine, denn er biete einen Text, der auch in der Kirchengeschichte stehe. Wie das in Diskussionen zu sein pflegt, war keine Möglichkeit zu näheren Auseinandersetzungen darüber, wenn Moreau seine These schriftlich vorgelegt hat, wird man weitersehen. Daß der Papyrus 878 eine Form des Textes bietet, wie er dem der Handschriften F (*Parisinus* 1433) H

<sup>1</sup> Vgl. Eine Wende in der Konstantin-Forschung, *Forschungen und Fortschritte* 28 (1954) 213—217.

<sup>2</sup> Eusèbe n'est pas l'auteur de la «*Vita Constantini*» dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas «converti» en 312, *Byzantion* 13 (1938) 582.

<sup>3</sup> *La Nouvelle Clío* 5 (1953) 215.

<sup>4</sup> S. 200.

(*Parisinus* 1431) L (*Laurentianus* LXX 20) entspricht (in der Schwartzschen Ausgabe der *Kirchengeschichte* = DBE), darauf habe ich 1954 bereits hingewiesen. Denn in II, 28, 2 (Heikel S. 53, 10) fehlt bei ihnen wie im Papyrus das *τινι δυνάμει*, welches die übrigen Handschriften geschlossen haben. Die Gruppe FHL (zu der noch andere spätere Handschriften kommen) bietet nun eine separate Überlieferung des Ediktes, wobei H auf Blatt 269 b—275 a das Edikt anschließend an die *Kirchengeschichte* und vor dem Text der *Laus Constantini* bietet (die Einzelheiten sind bei Heikel bzw. Schwartz nachzulesen), F bietet anschließend die *Kirchengeschichte* Theodorets, L das Buch über die *Palästinensischen Märtyrer*. Nun ist es richtig, daß in H anschließend an das Edikt die Schlußbemerkung: *Τέλος σὺν θεῷ τῆς ὅλης ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου ἦτοι τῶν δέκα τόμων* steht, die zeigt, daß der Schreiber von H meinte, die Kirchengeschichte gehe bis hierher. Auch L hat einen ähnlichen Schluß: *Εὐσεβίου ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας βιβλίον δέκατον*, daß diese Handschrift aber darin im Gegensatz zu H unsicher war, geht aus der Bemerkung vor der Wiedergabe des Ediktes hervor: *τέλος τοῦ ἰ τόμου* (s. die Einzelheiten im Apparat zur Schwartzschen Ausgabe). Daß FHL eine Sonderüberlieferung auch im Vergleich zur Kirchengeschichte des Euseb bieten, ist klar, daß es sich aber um eine Sonderüberlieferung handelt, die gegenüber dem Zeugnis der anderen Handschriften nicht ernsthaft ins Gewicht fällt, ebenso. Nehmen wir jedoch einmal an, jene Bemerkung in H spiegele wirklich den ursprünglichen Zustand (was unwahrscheinlich ist, vgl. den verschiedenen Fortgang von H und L), was ergäbe sich daraus? Doch nur, daß Euseb sich auch mit dem Gedanken getragen hätte, auch das Edikt an die Provinzialen in seine Kirchengeschichte aufzunehmen, d. h. eine Verstärkung des eusebianischen Charakters der *Vita Constantini*. Irgendeine Entkräftung des Beweischarakters des Pap. 878 für die *Vita* folgt nicht daraus. Denn der Papyrus stellt zweifelsohne eine selbständige Abschrift aus dem Edikt selbst dar.

Fassen wir zusammen, denn wir verweilen bereits zu lange bei der *Vita Constantini*: Der Angriff Grégoires und derer, die

seine Position teilen, gegen die Authentizität der *Vita Constantini* ist mit ungenügenden Mitteln vorgetragen, erweckt schwere methodische Bedenken und ist am Experiment, das uns der Papyrus 878 anzustellen ermöglicht, als verfehlt nachgewiesen. Es ist schon so, wie Vittinghoff am Schluß seines Aufsatzes feststellt, „daß alle Argumente gegen eine Abfassung der *Vita Constantini* durch Eusebius nur Scheinargumente sind. Eusebius, Bischof von Caesarea und Vertrauter Constantins, hat die Schrift *Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως* unmittelbar nach dem Tode des Kaisers geschrieben“<sup>1</sup>.

Was das nun für unsere Frage nach der religiösen Haltung Konstantins bedeutet, ist damit noch nicht entschieden. Methodisch scheint mir Heikel in der Einleitung zu seiner Ausgabe, die Grégoire übrigens unnötig scharf angreift<sup>2</sup>, den richtigen Standpunkt einzunehmen, wenn er an die *Vita* denselben grundsätzlichen Maßstab wie an die Panegyriker anlegt: „Wie es uns aber nicht in den Sinn kommen kann, von jenen Panegyrikern eine genau abgewogene historische Treue der Darstellung zu fordern, so dürfen wir nicht außer acht lassen, daß Eusebius in formeller Hinsicht unter ähnlichem Banne der Litteraturgattung und des Zeitgeschmacks stand“<sup>3</sup>. Genau so zutreffend ist es jedoch, wenn Heikel Euseb über jene Panegyriker erhebt, denn tatsächlich hat er mehr gewollt und trotz des Enkomion-Charakters seiner Schrift bezieht er beispielsweise in seiner programmatischen Erklärung in I, 11 und auch sonst eine Position, die ihn weit über die Panegyriker erhebt und seiner Wahrheitsliebe ein ehrendes Zeugnis ausstellt. In Summa mit den Worten Heikels: „Eine vollständige, ruhige, unparteiliche Biographie des Constantin zu schreiben, hat er nicht versprochen — und darum haben wir kein Recht, eine solche

<sup>1</sup> Rhein. Mus. N. F. 96 (1953) 373.

<sup>2</sup> „La moins définitive qui soit“, Heikel sei für einen „ernsthaften Rückschritt“ der Forschung verantwortlich, „Eusèbe n'est pas l'auteur ...“ S. 582. Natürlich wird bei einer Neuausgabe, wie sie von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte vorbereitet wird, viel zu tun sein, vgl. z. B. nur Heikels Nachträge in TU 36, 4, Leipzig 1911, und die sich aus ihnen ergebenden Folgerungen.

<sup>3</sup> GCS 7, S. XLIX.

in seiner Schrift zu suchen und, wenn wir sie nicht finden, ihn zu schmähen. Aber Kritik ihm gegenüber zu üben, das ist unsere Pflicht“<sup>1</sup>.

In der Tat wird man aus Euseb nun nicht ohne weiteres und direkt die religiöse Haltung Konstantins ablesen können. Denn er wählt aus, kommentiert auf seine Weise, stellt bestimmte Züge in den Vordergrund, wie er es in I, 11 ja auch mit aller erstaunlichen Deutlichkeit hervorhebt. Das wäre an einigen Beispielen handgreiflich zu erläutern und ist im Lauf der Generationen von den Euseb und die *Vita* kritisierenden Gelehrten auch genügend geschehen. In Summa wäre dazu zu sagen, daß Euseb nach seiner Erklärung von I, 11 zu einem solchen Verfahren durchaus im Recht ist, aber wir unsererseits müssen die in I, 11 gegebene *reservatio mentalis* stets in Rechnung setzen und versuchen, durch Abstriche die bei Euseb und jener Zeit überhaupt nicht zu erwartende objektive Betrachtung der Dinge zu erreichen. Selbst da, wo Euseb nicht selbst spricht, sondern nur Fakten berichtet, gilt es stets zu prüfen, ob diese Fakten nur dieser von Euseb gegebenen Auslegung oder nicht auch einer anderen fähig sind. Ja selbst da, wo Konstantin selbst redet, bei seinem Selbstzeugnis, werden wir von Fall zu Fall prüfen müssen, ob dieses Selbstzeugnis nicht durch andere Fakten — seien sie bei Euseb berichtet oder nicht — zu ergänzen oder zu korrigieren ist. Immerhin ist eindeutig, daß die Untersuchung jener Selbstzeugnisse für die Frage nach der religiösen Haltung Konstantins die größte Ernte verspricht. Schon Heikel hatte in den Prolegomena zu seiner Ausgabe einen Ansatz dazu unternommen. Baynes hatte dann seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, „that the true starting-point for any comprehension of the reign must be Constantine's own letters and edicts“<sup>2</sup>. Was er 1929 in Kürze durchgeführt hatte, ist dann 1954 von Hermann Dörries in aller Ausführlichkeit geschehen<sup>3</sup>

<sup>1</sup> GCS 7, S. L.

<sup>2</sup> Raleigh Lecture on history, Proceedings of the British Academy 1929, S. 344.

<sup>3</sup> Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, dritte Folge Nr. 34, Göttingen 1954.

und 1955 von Heinz Kraft<sup>1</sup> — wenigstens für einen Ausschnitt — wiederholt worden. Selbst wenn man fragt, ob die von Dörries im zweiten Teil seines Buches — „Das Zeugnis“ — gegebene systematische Zusammenstellung und Ausdeutung der Zeugnisse wirklich ein objektives Bild Konstantins gibt und ob das Christentum Konstantins hier nicht etwas zu „verklärt“ erscheint, wird der erste Teil des Werkes mit der Behandlung der Briefe, Urkunden, Reden, Gesetze und Inschriften Konstantins künftig die Grundlage für alles weitere bedeuten<sup>2</sup>. Mit Rücksicht auf die hier gegebene Behandlung, deren Ausführlichkeit für ein Referat wie das heutige ohnehin ohne Konkurrenzmöglichkeit ist (lediglich bei den Inschriften wäre einiges nachzutragen), mit Rücksicht aber auch auf die Kürze der hier zur Verfügung stehenden Zeit soll all dieses wichtige Material — mit Ausnahme einiger Urkunden aus der Frühzeit, auf die wir noch zu sprechen kommen müssen — hier beiseite gelassen werden. Es sollen nur die beiden Gebiete kurz herangezogen werden, die Dörries aus seiner Betrachtung ausdrücklich ausschließt<sup>3</sup>, die Münzen und die Kirchenbauten Konstantins.

Leider sind wir nun über die Kirchenbauten Konstantins noch keineswegs genügend im Bilde. Selbst bei Euseb werden nur acht Kirchenbauten mit Namen genannt, vier von ihnen beschreibt er ausführlicher, und auch diese leider nicht so (denken wir z. B. nur an die Grabeskirche), daß damit alle Probleme gelöst wären, sondern so, daß die Diskussionen nur neuen Nährstoff bekommen. Sie liegen sämtlich im Osten, über

---

<sup>1</sup> Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Beiträge zur Historischen Theologie 20, Tübingen 1955 (war bei Abfassung des Referates noch nicht zugänglich).

<sup>2</sup> Das soll nicht bedeuten, daß hier nicht weiter gearbeitet werden könnte und müßte. Zur Gesetzgebung Konstantins vgl. zuletzt Arnold Ehrhardt, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 72 (1955) 127—190 (erst nach Abschluß des Manuskripts erschienen).

<sup>3</sup> S. 14.

den Westen — denken wir beispielsweise an Rom: Lateransbasilika, Peterskirche usw. — erhalten wir keine Mitteilungen. Jedoch ist deutlich, was eigentlich keiner Erläuterung bedarf, daß nämlich das konstantinische Zeitalter eine Epoche zahlreicher Kirchenneubauten ist, kleinerer, auf die Initiative der Gemeinden und kirchlichen Amtsträger zurückgehender, und größer, bei denen die großartige Durchführung, ja manchmal sogar schon die Wahl des Bauplatzes nur mit Hilfe der staatlichen Organe möglich war. Denken wir nur an die konstantinische Peterskirche, die am Abhang des vatikanischen Hügels errichtet wurde, so daß, ehe der Bau beginnen konnte, gewaltige Erdbewegungen erforderlich wurden und ein bis zum Baubeginn benutzter Friedhof geschlossen werden mußte. Er verschwand unter den Erdmassen, ein für die Hauptstadt unübersehbares Zeichen für die neue Zeit. Bedauerlicherweise haben wir bis heute, trotz aller Untersuchungen zu den einzelnen Kirchen, kein Werk, welches die Kirchenbauten der konstantinischen Zeit einer zusammenfassenden Untersuchung bzw. Darstellung unterzöge. Crowfoot in seinen *Early Churches of Palestine*<sup>1</sup> behandelt nur einen Ausschnitt, der Aufsatz von L. Völkl über *Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*<sup>2</sup> bedeutet zwar einen sehr wichtigen Anfang, aber eben doch nur einen Anfang.

Jener Bautätigkeit der Christen, die nun im vollsten Licht der Öffentlichkeit stattfand, kommt — um von anderem zu schweigen — eine nicht hoch genug einzuschätzende propagandistische Wirksamkeit zu. Sie demonstriert auch dem einfachsten Menschen einprägsam, welcher Wandel sich vollzogen hat. Schrörs — er sei als Beispiel für andere gewählt — wies seinerzeit einen Hinweis auf die Kirchenbauten Konstantins als Beweis für sein christliches Bekenntnis damit zurück, daß „ein Herrscher ... unabhängig von seiner persönlichen Gesinnung an hervorragenden Stätten des Reiches Kirchen errichten“ konnte, wie seine Vorgänger Tempel: „An der Hedwigskirche in Berlin liest man: *Friderici regis clementiae monumentum*. Danach

<sup>1</sup> London 1941, Schweich Lectures von 1937.

<sup>2</sup> *Rivista di Archeologia Christiana* 29 (1953) 49—66, 187—206.

wäre der ungläubige Preußenkönig ein tadelloser Christ oder gar Katholik gewesen“<sup>1</sup>. Diese Argumentationsweise ist typisch, wir werden ihr nachher, wenn wir nach historischen Parallelen für Konstantin fragen, wieder begegnen. So viel ist an Schrörs Vergleich richtig: wenn Konstantin heidnische Tempel gebaut hätte, so brauchte das in einer Zeit, die maßgeblich vom Heidentum bestimmt war, nicht mehr zu bedeuten als der Bau der Hedwigskirche durch den Rationalisten Friedrich II. Das ist eben eine Konzession an die Zeit, an einflußreiche, die öffentliche Meinung bestimmende Faktoren, die für die eigentliche Haltung des Herrschers nicht beweisend ist. Am Rande bemerkt: Es ist nicht so, daß man bei Konstantin so verfährt, man bekommt vielmehr jede das Heidentum nur irgendwie begünstigende Handlung umfangreich als Beweis für eine heidnische Haltung Konstantins vorgerechnet, ich erinnere nur an den *δαδοῦχος* Nikagoras von Eleusis<sup>2</sup>. Konstantin handelt aber eben nicht so, sondern dem die Öffentlichkeit beherrschenden Heidentum entgegen. Das ist genauso zu werten, als wenn Friedrich II. in Berlin oder anderswo der Vernunft öffentliche Kultstätten errichtet hätte. Nur so ist der Schrörs'sche Vergleich richtig und nur von hier aus kommt man zu richtigen Perspektiven.

Zum Zeugnis der Münzen hat Lietzmann einst gesagt: „Wir werden uns also sagen müssen: Konstantin hat die Münzen nicht zum Zeugnis seiner religiösen Überzeugung gemacht, und alle Schlüsse der Art sind abwegig. Auf den Münzen ist er nachweislich zurückhaltender gewesen wie in seinen sonstigen Handlungen und Staatsakten“<sup>3</sup>. Hans v. Schoenebeck hatte dann in seinen *Beiträgen zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*<sup>4</sup> ausführlich das Zeugnis der Münzen untersucht. Sein Resultat ist, in einigen Sätzen zusammengefaßt, folgendes:

<sup>1</sup> Zeitschrift für katholische Theologie 40 (1916) 517 Anm. 2.

<sup>2</sup> Vgl. J. Baillet, Constantin et le Dadouque d'Eleusis. *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1922, S. 282—296. Selbst der Abschwächungsversuch von P. Graindor, Constantin et le dadouque Nicagoras, *Byzantion* 3 (1926) 209—214, ist bezeichnend.

<sup>3</sup> SBA S. 273.

<sup>4</sup> Klio, Beiheft 43, Leipzig 1939.

Einer Untersuchung der Münzen sind zunächst die Kleingeld-emissionen zugrunde zu legen, die Emissionen in Gold wie die Großbronzen unterliegen anderen Gesetzen, da es sich hier um Sonderemissionen handelt<sup>1</sup>. Diese Kleingeldemissionen spiegeln bis 324 vielfach die Auseinandersetzungen wider und werden oft direkt zum Mittel im politischen Kampf. Für Konstantius wie für Konstantin ist zunächst Mars als gallische Gottheit bezeichnend<sup>2</sup>, daneben tritt, und zwar offensichtlich als persönliche Wahl, für Konstantin der *Sol invictus*<sup>3</sup>. Um 319 beginnt aus den Reichs- und Sonderemissionen die alte Götterwelt auszuscheiden (in den lokalen Emissionen halten sie sich bis nach 324<sup>4</sup>), zunehmend dringen christliche Zeichen vor. Die Staatskanzlei scheint damals durch einen Erlaß den Gebrauch christlicher Symbole freigegeben zu haben, zwei von den neuen Prägestätten machen davon Gebrauch<sup>5</sup>. Thessalonich, wo Konstantin damals weilt, hat das Christogramm am häufigsten<sup>6</sup>, in Rom dagegen gibt es bis zum Tode Konstantins keine Stadtemission mit christlichem Symbol<sup>7</sup>, auch Gallien ist betont konservativ<sup>8</sup>. Licinius prägt damals die letzte Münze mit der Darstellung eines Kaisers beim Opfer<sup>9</sup>. Mit dem Sieg über Licinius hören die rasch wechselnden Emissionen auf, es kommt „zu einem fast völligen Schwinden der Tagespolitik aus dem Bild- und Schriftformelbestand. Endlich wird auch die Linie völliger religionspolitischer Neutralität streng eingehalten. Alle heidnischen Bilder sind aus der Prägung verschwunden und nur in Sonderemissionen kommen christliche Elemente hinein, bis schließlich gegen Ende der Regierung Constantins die christlichen Embleme im Zeichen des errungenen Sieges wieder in den Vordergrund drängen“<sup>10</sup>. Dabei wurden die Aussagen der Münzen von den Christen sorgfältig beachtet und wo irgend möglich christlich gedeutet<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> S. 62f.

<sup>2</sup> S. 32.

<sup>3</sup> S. 35.

<sup>4</sup> S. 39.

<sup>5</sup> S. 47.

<sup>6</sup> S. 49.

<sup>7</sup> S. 52.

<sup>8</sup> S. 50, 52.

<sup>9</sup> S. 49.

<sup>10</sup> S. 58.

<sup>11</sup> S. 65.

In mehrfachen Untersuchungen hat nun Alföldi<sup>1</sup> nachzuweisen gesucht, daß sich bereits in allerfrühester Zeit auf den Münzen ein betontes Bekenntnis Konstantins zum Christentum finde: „We can prove beyond a doubt, by the evidence of coin-types appearing soon after (jener von Euseb beschriebenen Vision), that Constantine caused the monogram of Christ to be inscribed on his helmet before the decisive battle with Maxentius“<sup>2</sup>. Das Christogramm „on issues of coins from all quarters, soon after the defeat of Maxentius, loudly and unmistakably proclaimed where Constantine stood“<sup>3</sup>. Es ist nun die Frage, ob Alföldis Frühansetzung zu Recht besteht<sup>4</sup>. Bruun hat in seiner Untersuchung der zu Arles geprägten Münzen Konstantins jedenfalls feststellen zu können gemeint, daß die Münzen mit dem Revers *Victoriae laetae principis perpetui* in Arles erst 321—322 geprägt seien und „that we have every reason to believe that the coins of this type struck in other mints of the Empire were contemporary“<sup>5</sup>. Der Trierer Prägung von 313 billigt er die Möglichkeit einer Ausnahme zu, es ist jedoch deutlich, daß er auch hier skeptisch ist.

Nun ist Bruuns Behauptung der späten Prägung jener *Victoriae-laetae*-Münzen zumindest in ihrer Verallgemeinerung problematisch, ebenso wie seine weiteren Folgerungen etwas zweifelhaft sind: „Thus it is noteworthy that Constantine did not introduce any signs that could be interpreted as pro-Christian until 321 at the earliest. This is all the more remarkable as the Council of Arelate in 314 would have provided him with

<sup>1</sup> The Helmet of Constantine with the Christian Monogram, *Journal of Roman Studies* 22 (1932) 9—23; Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen, Pisciculi (Fr. J. Dölger zum 60. Geburtstag), München 1939, S. 1—18; *Rivista italiana di numismatica* 1921, 7ff., 45ff.; The Conversion of Constantine and Pagan Rome, Oxford 1948, vgl. S. 17, 27, 40f. u. ö.

<sup>2</sup> The Conversion S. 17.

<sup>3</sup> S. 27.

<sup>4</sup> (Zusatz in der Korrektur:) Die Polemik Bruuns gegen Alföldi wegen der „Sterne“ am Helm Konstantins bzw. Alföldis Betrachtungen darüber, ob es sich dabei um die Reduktion eines Christogrammes handelt, scheinen mir nach dem Befund, den das Silbermedaillon von 315 in München bietet, erledigt, vgl. K. Kraft S. 157ff.

<sup>5</sup> P. Bruun, *The Constantinian Coinage of Arelate*, Helsinki 1953, S. 50.

an admirable excuse for doing so“<sup>1</sup>. Denn jenes bescheidene Konzil von Arles mit seinen wenigen Teilnehmern dürfte bestenfalls in der Stadt selbst aufgefallen sein, eine Bedeutung für die Öffentlichkeit kommt ihm nicht zu.

Aber gleich, wie dem ist, die Münzen jener Frühzeit geben ohnehin keine eindeutige Aussage, weil — wie vorhin berichtet — die heidnischen Symbole noch eine Reihe von Jahren fort-dauern und Konstantin zusammen mit den alten Göttern ebenso wie mit dem *Sol invictus* erscheint. Wir werden uns bei der Behandlung der Frage des Sonnenkultes dem Problem der Münzen noch einmal zuwenden. Dann wird sich, meine ich, zeigen, daß ihr Zeugnis nur negativ zu werten ist, d. h. es erlaubt uns, bestimmte Auffassungen auszuschließen, nicht aber positiv andere zu behaupten.

Wenden wir uns vielmehr vorerst noch einmal den Urkunden zu, von deren entscheidender Wichtigkeit wir anfangs gesprochen hatten. Dabei hatten wir uns auf eine kurze Erörterung der Authentizität der *Vita Constantini* beschränkt, und zwar aus praktischen Gründen ebenso, wie weil darum gegenwärtig die Hauptdebatte geht. Um die Urkunden aus den Anfängen des donatistischen Streites, denen für die Frage nach der religiösen Haltung Konstantins m. E. eine maßgebliche Bedeutung zukommt, ist es heute still geworden, nachdem vor über 50 Jahren die Erörterung darüber ähnlich erbittert war wie heute über die *Vita Constantini*<sup>2</sup>. Der Frontalangriff Grégoires und anderer gegen die *Vita Constantini* erscheint mir von vornherein zum Scheitern verurteilt, solange jene Urkunden nicht gleich mit erledigt werden. Grégoire greift auf zu schmaler Front an. Selbst wenn er sehr viel mehr Argumente gegen die *Vita* vorzutragen hätte, als das tatsächlich der Fall ist, wäre sein Bemühen vergeblich, denn die Dokumente aus den Jahren 313/314 bringen in konzentrierter Form dieselbe Auffassung vom Glauben Konstantins und seiner Stellung zur christlichen Kirche zum Ausdruck, wie sie die *Vita* vier Bücher lang ausführt. Also,

<sup>1</sup> S. 50.

<sup>2</sup> Eine Übersicht darüber bei Baynes, Proceedings S. 413 ff.

wenn Grégoire und seine Parteigänger ihre Anschauung durchsetzen wollen, müssen sie ihre Unechtheitserklärungen auch auf jene Briefe aus dem Donatistenstreit ausdehnen. Das ist bisher nicht geschehen. Und wenn es geschähe, so würde das Vertrauen zur Methode Grégoires, oder wer es sonst sei, nur noch mehr erschüttert, als es so schon der Fall ist. Lietzmann hat schon vor bald 20 Jahren erklärt — und das kann hier nur wiederholt werden: Es müßten dann „Fälscher bei Euseb und in Afrika unabhängig voneinander gleichlaufende und sich ergänzende Äußerungen des Kaisers über seine Religion immer aufs neue erfunden haben. Zu derartig abenteuerlichen Annahmen hat eine besonnene Kritik heute weder Lust noch Mut, an solche Gespenster glaubt heute niemand mehr“<sup>1</sup>.

Die Aussagen der *Vita* und jener Urkunden stützen sich gegenseitig. Und das Resultat? Nun, nach all den vorgetragenen Ausführungen ist wohl schon lange deutlich, daß m. E. nur die eine Lösung der historischen Wirklichkeit entspricht, welche in Konstantin einen überzeugten Christen sieht. Keine andere Lösung wird der Quellenlage gerecht, und keine andere Lösung bleibt in sich geschlossen. Es ist hier nicht die Zeit dazu, einmal eine andere Auffassung auf ihre innere Geschlossenheit zu untersuchen. Von Burckhardt kann man doch wohl sagen, daß sein Konstantinbild einen festgefügtten und einheitlichen Eindruck macht. Untersucht man aber einmal — und zwar indem man sich ganz auf den Boden Burckhardts stellt und auch keine anderen Quellen benutzt als die von ihm zitierten, ebenso wie man auf den Gebrauch aller Literatur verzichtet, also nur unter Zugrundelegung Burckhardts selbst — die von ihm vorgetragene Lösung, so ist das Ergebnis dieses Experiments ganz überraschend. Es erweist sich nämlich, daß Burckhardt mit Burckhardt selbst zu schlagen ist und seine Auffassung Konstantins auseinanderfällt. Bei Eduard Schwartz ist die innere Uneinheitlichkeit noch leichter nachweisbar. Und so könnte man fortfahren. Aber das ist hier nicht möglich und wohl auch nicht nötig. Nur eine Bemerkung noch zu Lietzmann, welcher Konstantin als überzeugten Christen ansieht, aber doch der Meinung

<sup>1</sup> SBA S. 269.

ist, man müsse „seine Politik und amtliche Stellungnahme sorgfältig trennen von den Aussagen der persönlichen Religiosität, die er im vertrauten Kreise oder gegenüber den Männern der Kirche formuliert: dann und nur dann spricht er seine eigentliche Meinung aus“<sup>1</sup>. Ich weiß nicht, ob dieses „Privatchristentum“, das Lietzmann Konstantin zuschreibt, dieses Christentum hinter der verschlossenen Tür, diese Aufspaltung Konstantins in einen Christen für den Hausgebrauch und einen Staatsmann, der bereitwillig alles Heidnische über sich ergehen läßt, weil es seine Stellung nun einmal mit sich bringt, der Persönlichkeit Konstantins angemessen ist. Selbstverständlich fand Konstantin ein ungebrochenes Heidentum in den obersten Staatsämtern, eine heidnische Übermacht in den einflußreichen Schichten der Bevölkerung, eine aufs stärkste wirkende Tradition vor, und seine Stellung als Usurpator machte äußerste Vorsicht bei allen Handlungen nötig, bis 324 die Herrschaft über das ganze Reich errungen war. Aber auch dann noch bedurfte es umsichtigen Handelns und mancher Rücksichtnahme, bis er endlich überzeugt sein konnte, daß das Reich fest in seiner Hand war. Insofern ist Lietzmann sicher im Recht, wenn er annimmt, daß Konstantin immer nur so weit ging, wie er glaubte, es ohne Gefährdung seines Zieles tun zu können. Aber eine Persönlichkeit wie Konstantin ist als Christ doch eigentlich nur vorstellbar als von Expansionsbedürfnis erfüllt, von missionarischem Drang getrieben, wie wir ihn in seinen Äußerungen ja auch von Anfang an finden. Ein „Privatglaube“ für das stille Kämmerlein und den engen Kreis der Vertrauten paßt einfach nicht zu ihm. Und wie ist es denn tatsächlich? Die radikal christliche Politik der Söhne Konstantins, insbesondere des Konstantius, bedeutet doch keinen Neuanfang, keinen Bruch mit dem Vergangenen, sondern nur eine gradlinige Fortsetzung der Politik seines Vaters. Er kann stärkere Mittel anwenden, aber nur deshalb, weil sein Vater ihm 25 Jahre lang vorgearbeitet hat. Schoenebeck scheint mir recht zu haben, wenn er sagt: „Die Söhne Constantins finden bei seinem Tode eine Situation vor, in der

---

<sup>1</sup> SBA S. 274.

das Christentum, ohne daß je ein derart einschneidendes Gesetz erlassen wäre, wenigstens der Sache nach die Stellung einer Staatsreligion besitzt“<sup>1</sup>. Konstantin als überzeugten Christen ansehen, bedeutet, ihm das Bedürfnis zuschreiben, auch die anderen zum eigenen Glauben hinzuführen — das entspricht dem Charakter des Christentums wie der persönlichen Anlage Konstantins; die Predigten, die er gehalten hat, haben symptomatische Bedeutung. Natürlich wird Konstantin damit nicht zum Zeloten, zum Missionar im Hauptberuf, vielmehr bleibt er der Staatsmann, der sich im Bereich der realen Möglichkeiten hält, aber das ändert nichts am zielbewußten Streben, dessen Erfolg in den gewandelten Voraussetzungen für die Religionspolitik der Söhne deutlich genug sichtbar wird.

Wie weit dieses Christentum nun eine Wurzel in der Jugend Konstantins und seiner Familie hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, möchte ich meinen. Seeck<sup>2</sup> und nach ihm Lietzmann<sup>3</sup> haben auf Konstantins Halbschwester Anastasia hingewiesen, aus diesem christlichen Namen mindestens auf eine christliche Atmosphäre im Elternhaus Konstantins schließend<sup>4</sup>. Konstantin hat zwar in seinem Schreiben an die Provinzialen von 324 davon gesprochen, daß sein Vater Konstantius bei allen seinen Handlungen *τὸν σωτῆρα θεόν* angerufen habe<sup>5</sup>, aber was Euseb über Konstantius und seine Haltung in der Verfolgung des Diokletian berichtet, klingt — aus dem Stil der panegyrischen in den der profanen Rede zurückübertragen — doch eigentlich nicht sehr nach einem christlichen Hause, dafür ist es zu gewunden<sup>6</sup>. Daß gewisse Berührungen mit dem Christentum in

<sup>1</sup> S. 28.

<sup>2</sup> Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 3. Aufl. Berlin 1910, S. 475.

<sup>3</sup> SBA. S. 268.

<sup>4</sup> Ob es richtig ist, daß Anastasia diesen Namen bei der Taufe erhalten habe (Schoenebeck S. 73 Anm. 1), scheint mir nicht sicher.

<sup>5</sup> Vita Const. II, 49.

<sup>6</sup> Zurückhaltung in der Verfolgung der Christen — das scheint aus dem beiläufigen Zeugnis der donatistischen Bischöfe hervorzugehen, als sie um Schiedsrichter aus Gallien bitten, worauf Delaruelle S. 79 hinweist: *quoniam de genere iusto es, cuius pater inter ceteros persecutores persecutionem non exercuit et ab hoc facinore immunis est Gallia* (v. Soden,

Konstantins Jugend stattgefunden haben, wird man jedoch wohl annehmen können. Konstantins Mutter Helena jedenfalls war Heidin, das geht m. E. aus dem Bericht Eusebs *Vita Const.* III, 47 mit Eindeutigkeit hervor. Hätte Euseb irgendeine Möglichkeit gehabt, Helenas Christenglauben in frühe Zeiten zurückzuprojizieren, hätte er es zweifelsohne getan. Jene Kaiser-Mutter Helena nun scheint mir eine bemerkenswerte Erscheinung. Sie nimmt mit ihrer — man muß wohl sagen bigotten — Frömmigkeit jenen Typ vornehmer und reicher Witwen vorweg, die wir eine Generation später so häufig treffen. Daß Konstantin seinem Sohn Krispus den Christen Laktanz als Erzieher gibt, das kann jemand, der Konstantin als Machtpolitiker ansieht, der auf das Christentum gesetzt hat, noch so erklären, daß der Vater den Kronprinzen bewußt in der Glaubensform erziehen läßt, welcher die Zukunft gehört, also als taktische Maßnahme. Aber welcher politische Wert nun darin liegen soll, wenn er seine Mutter als Heroldin eines betonten Christentums in Palästina herumreisen läßt, das ist doch schlechterdings nicht einzusehen. Wenn ein Herrscher in der Machtposition Konstantins die christliche Kirche seiner freundlichen Gesinnung versichern will, hat er wirklich andere Möglichkeiten. Für das Phänomen der Kaiser-Mutter gibt es m. E. nur eine Erklärung: daß Helena vom Glauben ihres Sohnes mitgezogen ist. Die Christin Helena scheint mir ein schlagender Beweis für den Christen Konstantin. Nehmen wir dazu, daß in der Familie Konstantins auch sonst das Christentum sich zunehmend ausbreitet, so ist das eine

---

Kleine Texte 122, 2. Aufl. 1950, Nr. 11, Z. 1—4), mehr aber auch nicht. Laktanz bezeugt jedenfalls *De mort. pers.* 15, 7, daß Konstantius . . . *conventicula id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est*. Wenn Euseb das H. e. VIII 13, 13 auch bestreitet, so klingt die *Vita Constantini* (trotz I 13, 2) — immer die Zurückübersetzung in den Stil normaler Aussage vorausgesetzt — nicht nach einer völligen Freiheit Galliens von einer Unterdrückung des Christentums, wozu sonst *De mort. pers.* 24, 9: *suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius quam Christianos cultui ac deo suo reddere. haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae*. Das bezieht sich doch auf die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Konstantius. Wahrscheinlich ist es in Gallien zu keiner blutigen Verfolgung gekommen, in deren Zusammenhang Traditoren hätten entstehen können, mehr aber läßt sich m. E. aus dem Zeugnis der donatistischen Bischöfe nicht folgern.

Unterstreichung dafür. Von den engen Beziehungen der Schwester Konstantins, Konstantia, zu christlichen Bischöfen arianischer Prägung wollen wir hier nicht reden, das könnte politische Taktik sein — was übrigens nicht der Fall ist<sup>1</sup>. Aber daß Flavius Konstantius, der Bruder Konstantins und Vater Julians, in zweiter Ehe die Christin Basilina heiratet, geschieht zweifelsohne ohne politische Nebenabsicht. Dazu kommt, daß der junge Konstans zu Lebzeiten seines Vaters mit der Tochter des uns als Christen aus den donatistischen Streitigkeiten bekannten Ablabius verlobt wird — und Christen waren in den für eine standesgemäße Ehe von Angehörigen der Kaiserfamilie in Betracht kommenden Kreisen wahrlich nicht reichlich zu finden<sup>2</sup>. Kurz: von welcher Seite aus man auch mit den Maßstäben des Historikers an die Frage der religiösen Überzeugung Konstantins herangeht, es bestätigt sich immer wieder die Feststellung der überzeugt christlichen Haltung des Kaisers.

Es ist eigentlich eine Binsenweisheit und sollte hier nicht ausdrücklich behandelt werden müssen: das Reich, dessen Herrschaft sich Konstantin in Etappen bemächtigte, war heidnisch, die Christen spielten in ihm eine politisch unerhebliche Rolle. Zwar war ihre Zahl im Osten des Reiches nicht gering, im Westen lagen die Dinge bekanntlich wesentlich anders; aber selbst hier im Osten spielte ihre Gemeinschaft bei weitem nicht die Rolle, die ihr hätte zukommen können, wenn die Christen ein Talent zur politischen Verschwörung oder auch nur zur Blockbildung besessen hätten. Statt dessen übten sie selbst die staatlichen Ämter, die sie als Individuen innehatten, mit schlechtem Gewissen aus, benutzten sie zwar, wenn die Gelegenheit sich bot, ihre Glaubensgenossen zu unterstützen, kamen aber nie zu einem gemeinsamen Handeln mit politischer Zwecksetzung. Was die Kaiser sich gegenüber dem Heer im Osten in bezug auf Verfolgung christlicher Soldaten erlauben konnten, ist ein deutlicher Beweis für die politische Ohnmacht

---

<sup>1</sup> Vgl. Seeck, RE 4, 958.

<sup>2</sup> Vgl. Schoenebecks Untersuchungen über Christen unter den führenden Beamten S. 72 ff.

der Christen bis zum Ausgang der Tetrarchie. Das wird nachher bald anders, und schon unter Konstantins Söhnen sehen wir christliche Bischöfe mit allen Talenten und Untugenden der Politiker. Das ist dann zwar durch die Jahrhunderte hindurch so geblieben, aber nichts berechtigt uns, spätere Zustände ins Zeitalter Konstantins zurückzuprojizieren. Bis dahin war das Reich der Kirche, politisch gesehen, wirklich „nicht von dieser Welt“. Als der Staat der Kirche dann einmal die Hand gereicht hatte, entfalteten sich sehr schnell die in ihr vorhandenen Ansätze, zumal die bis dahin herrschenden Bedenken gegenüber einem heidnischen Staat nun weggefallen waren.

Wie stark die Präponderanz des Heidentums und das Gewicht der Tradition auch im Bereich der Kirche waren, beweist m. E. die Geschichte des Herrscherkultes, der mit 312 und auch mit 337 ja keineswegs zu Ende war. Vor Konstantin schieden sich an der Adoration des Kaisers die Geister. Der aufrechte Christ nahm lieber Gefängnis und Tod auf sich, als die im Prozeß von ihm geforderte Verehrung des Herrscherbildes zu leisten. Unter Konstantin und danach ist die *adoratio* des Herrscherbildes etwas, was die Christen ohne Anstand leisten, wie Äußerungen des Ambrosius und anderes mehr m. E. einwandfrei beweisen. Konstantin hat das Hofzeremoniell im wesentlichen unverändert übernommen — das gegen seine christliche Haltung als Argument anzuführen, geht nicht an, denn Konstantius hat dasselbe getan. Es ist hier nicht die Möglichkeit, das im einzelnen auszuführen, ich habe das an anderer Stelle getan. An der Geschichte des Herrscherkultes kann man m. E. mit Deutlichkeit studieren, daß der „Sieg der Kirche“ etwas anders ausgesehen hat, als wir uns das im Abstand der Jahrhunderte und unter dem Eindruck der uns fast ausschließlich überlieferten christlichen Quellen vorstellen. Der Restaurationsversuch Julians stellt doch nicht das Unternehmen eines Schwärmers, eines Phantasten dar, sondern eines Mannes mit erheblicher staatsmännischer Begabung. Und die immer erneuten Bemühungen des Heidentums zur Zeit des Symmachus, dem Senat die *Ara Victoriae* zurückzugewinnen (mit allem, was damit an Rechten für das Heidentum verbunden war), ebenso wie Ver-

suche der Usurpatoren, sich, auf das Heidentum gestützt, durchzusetzen, sind zwar gescheitert, bedeuten aber doch nicht die Unternehmungen von Illusionisten, sondern von Männern, die sich mindestens eine Chance ausgerechnet hatten, und zwar zu einer Zeit, als das Christentum schon lange — und nun wirklich — „gesiegt“ hatte.

Aber darüber kann hier nicht ausführlicher gesprochen werden. Nur eine Bemerkung sei im Zusammenhang dieses Exkurses noch gestattet, und zwar über die insbesondere auf L'Orange zurückgehende Behauptung von der Rolle, welche der Kult des *Sol invictus* für Konstantin gespielt habe. Daß auf den Münzprägungen des seinem Vater nachfolgenden Konstantin neben Mars der *Sol invictus* begegnet, ist bereits berichtet, ebenso, daß diese Erscheinung offensichtlich auf Konstantin selbst zurückgeht und eine ganze Reihe von Jahren nach 312 andauert. Vom Konstantinsbogen ausgehend, dessen Untersuchung, Beschreibung und Deutung L'Oranges bleibendes Verdienst ist<sup>1</sup>, hat L'Orange nun in seiner bekannten Untersuchung über *Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose*<sup>2</sup> eine weiterführende Untersuchung veröffentlicht, die nun ihrerseits wieder in eine Feststellung zur religiösen Haltung Konstantins mündet, von der man nur sagen kann, daß sie keineswegs so organisch aus dem Vorangehenden erwächst, wie es scheint.

„Der Konstantinbogen ist wie kein anderes Denkmal das große Monument des staatlichen Sonnenkultes“<sup>3</sup>, das ist die erste Schlußfolgerung, die L'Orange zieht. „Mitten in einer Welt, die von solcher göttlicher Macht beherrscht ist, steht nun der Kaiser selbst im Gestus des Sonnengottes, als *Sol Invictus Imperator* da ... Die ganze Bedeutung des Gestus leuchtet durch diese Darstellung ein: Sie drückt die Gottesmacht des Sonnenkaisers aus. Sie bedeutet die Einheit des Autokrators und des Kosmokrators. Sie symbolisiert die gött-

<sup>1</sup> Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens von H. P. L'Orange unter Mitarbeit von A. v. Gerkan, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 10, Berlin 1939.

<sup>2</sup> Symbolae Osloenses 14 (1935) 86—114.

<sup>3</sup> S. 107.

liche Identität Konstantin-Sol“<sup>1</sup>. Die zweite Feststellung lautet: „Das *instinctu divinitatis* ist demnach nicht etwa christlich zu interpretieren, sondern geht, im Einklang mit der in den Reliefs ausgesprochenen Religion Konstantins auf *Sol Invictus*. Die Inschrift nennt die Gottheit, die uns die Reliefs des Bogens lebhaft vor Augen führen“<sup>2</sup>. Und drittens: „Das Bild, das uns der Konstantinbogen, im schroffsten Gegensatz zu der tendenziös-christlichen Darstellung des Eusebius und Lactantius, von der Religion Konstantins entwirft, wird in der breiten Dokumentation der gleichzeitigen Münzbildnisse sozusagen Zug um Zug nachgezeichnet“<sup>3</sup>. Konstantin übernimmt 309 nach L'Orange den *Sol invictus* als Schutzgott. In jener Apollo-Vision in Gallien handelt es sich um den *Sol invictus*<sup>4</sup>, den Konstantin in der Folgezeit betont dem *Jupiter conservator* des Licinius gegenüberstellt<sup>5</sup>. „Auch in der Epoche seines offiziellen Christentums blieb Konstantin der Astralreligion zugeneigt“, wie uns die Zodiakalzeichen in der alten Sophienkirche zeigten<sup>6</sup>. Die Konstantin-Helios-Statue von Konstantinopel sei ebenfalls ein sprechender Beweis dafür.

Es ist sehr zu bedauern, daß L'Orange nur in seltenen Fällen zu den Münzen, die er als Belege anführt, Jahresangaben hinzusetzt. Sie hören, so weit ich sehe, mit dem Jahr 317 auf. Nach den Tabellen bei Schoenebeck ist der Tatbestand folgender: Bis 317 finden wir in wechselnden Abständen und verschiedener Häufigkeit, aber doch in einer gewissen Regelmäßigkeit bei fast allen Münzstätten das *Soli invicto comiti*<sup>7</sup>. 317 ist es auffällig zahlreich<sup>8</sup>, um dann mit einem Schlag zu verschwinden. Das gilt für die Kleingeldemissionen ebenso wie für die Silber- und Goldemissionen. Nur eine einzige Ausnahme gibt es: in Sirmium finden wir noch 320 drei verschiedene Goldmünzen mit der Nennung des *Sol invictus*<sup>9</sup>, was auffällig ist, da gerade bei den Gold- und Silberemissionen die Nennung des *Sol*

<sup>1</sup> S. 109.<sup>2</sup> Ebda.<sup>3</sup> S. 112.<sup>4</sup> S. 110.<sup>5</sup> S. 113.<sup>6</sup> S. 114 Anm. 5.<sup>7</sup> Schoenebeck S. 97f., 101, 104f., 117, 122, vgl. S. 36.<sup>8</sup> S. 98, 101, 106, 112, vgl. S. 37.<sup>9</sup> S. 141.

*invictus* verhältnismäßig selten ist und vor allem (mit Ausnahme von Ticinum<sup>1</sup> und evtl. einer Münze in Siscia<sup>2</sup>, sowie einer in Nicomedia auf Krispus geprägten Goldmünze<sup>3</sup>) in die Frühzeit gehört.

Patrick Bruun hat nun in seiner bereits erwähnten kürzlich erschienenen Untersuchung den Münzprägungen von Arles<sup>4</sup> eine spezielle Untersuchung gewidmet. Sie schlägt sicher den für den gegenwärtigen Augenblick methodisch richtigen Weg ein, auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, auch nicht auf die Modifikationsvorschläge, die er für die Datierung etwa des 1. Krieges gegen Licinius bringt (316), wir wollen seine Resultate hier nur unter dem Gesichtswinkel ihrer Relevanz für ein Bekenntnis Konstantins zum *Sol invictus* betrachten, das evtl. aus ihnen entnommen werden könnte. Da ergibt sich Folgendes: in dem, was Bruun „the ordinary coinage“ nennt, sind noch in den Jahren bis 322 Münzen mit dem Revers *Soli invicto comiti* zu finden, und zwar handelt es sich dabei jeweils um Münzen, die auf dem Avers das Bild Konstantins zeigen. Dabei bedeutet das Jahr 317 insofern einen Einschnitt, als von da ab auf den Münzen neben Konstantin (mit dem *Sol invictus*) und Licinius (mit *Jupiter conservator*) nun die Caesaren auf den Münzen auftauchen und deren Münzen auf dem Revers die *claritas reipublicae*, *principia iuventutis* haben, also betont neutrale Umschriften, wenigstens soweit die Söhne Konstantins in Betracht kommen. In der „ordinary vota coinage“ wie der „special Constantinian vota coinage“, die mit 317 bzw. 320 einsetzt, begegnet uns der *Sol invictus* überhaupt nicht, genauso wenig wie in den Goldemissionen von 313 und 317<sup>5</sup>.

Wenn nun Bruun aus seinen Untersuchungen zusammenfassende Folgerungen zieht: „New light is shed particularly on

<sup>1</sup> S. 135.

<sup>2</sup> S. 139.

<sup>3</sup> S. 143.

<sup>4</sup> The Constantinian Coinage of Arelate, Helsinki 1953; vgl. auch seinen Aufsatz in der Festschrift Linkomies: Commentationes in honorem Edwin Linkomies, Arctos N. S. 1, Helsinki 1954, S. 19—31: The Consecration-Coins of Constantine the Great.

<sup>5</sup> Für all diese Angaben vgl. die Übersichten S. 57—104.

the religious policy of Constantine as mirrored in the coinage of Arelate. No break in the long sequence of Sol issues can be discovered until 323, when Providentia succeeds Sol in the ordinary coinage. The generally accepted view that the Sol issues were discontinued about 320 or even earlier as a sequel to the religious policy of the Emperor is thus dispelled. The coins show no traces of pro-Christian policy in the years following the battle at Ponte Molle. On the contrary the gold coins bear witness of hitherto neglected adherence to or at least acceptance of the tetrarchic system and the Herculean dynasty<sup>1</sup>, so scheint er mir der naheliegenden Gefahr einer vorschnellen Verallgemeinerung nicht entgangen zu sein. Denn abgesehen von der Frage der Richtigkeit all seiner Feststellungen für Arles, lassen sich solche allgemeinen Behauptungen erst aufstellen, wenn einmal die Emissionen aller konstantinischen Münzstätten ähnliche Spezialuntersuchungen erfahren haben. Und es kann bezweifelt werden, daß das Ergebnis dem für Arles gleich sein wird. Denn daß die Münzstätten je nach den Voraussetzungen des Landes, in dem sie liegen, ein verschiedenes Bild zeigen und daß Gallien wie Rom eine besonders konservative Haltung aufweisen, ist seit langem bekannt. Aber nehmen wir Bruuns sehr weitgehende Behauptungen einmal als Tatsache, so ist doch so viel klar, daß der *Sol invictus* schon vor dem Sieg über Licinius von den Münzen verschwindet und nicht wiederkehrt.

„By that time (nach dem Sieg über die Sarmaten Juni/Juli 322) the striking of *SOLI INVICTO COMITI* has ceased, and Constantine had launched a new symbolic campaign where the Christogram on the helmet and Providentia played an important part. It is probably not too much to say that his pro-Christian feelings (out of political necessity) came into the open“, sagt der gewiß unverdächtige Bruun<sup>2</sup>. Ich weiß nicht, wie man angesichts des unbezweifelbaren Aufhörens der *Sol invictus*-Prägungen im ganzen Reich, und sei es auch erst 322, davon sprechen kann, daß Konstantin dem Sonnenkult auch

---

<sup>1</sup> S. 49f.

<sup>2</sup> S. 40.

in seiner späteren Regierungszeit ergeben gewesen sei. Welcher Grund hätte für ihn bestehen können, falls er Verehrer des *Sol invictus* gewesen wäre, von diesen Münzen abzugehen? Hier liegt ein Parallellfall zu dem Vergleich vor, der vorhin mit den Kirchenbauten Friedrichs II. gezogen wurde. Wenn Konstantin mit *Sol invictus*-Prägungen fortgefahren wäre, bedeutete das noch nicht unbedingt etwas für sein Verhältnis zum Christentum; daß er mit ihnen aufhört, beweist, daß er kein Verhältnis zum *Sol invictus* — bzw. mindestens kein Verhältnis mehr zu ihm — besaß. Wir kommen zu demselben Resultat wie vorhin: Konstantin geht jeweils bis an die Grenze des ihm politisch und taktisch möglich Erscheinenden. Angesichts der Auseinandersetzung mit dem letzten Konkurrenten und der erreichten Alleinherrschaft über das Reich gibt er dem bis dahin Festgehaltenen den Abschied, wohlgemerkt den äußeren Abschied. Der innere ist schon viel früher erfolgt. Aber wann?

Ehe wir darauf zu antworten versuchen, noch eine Bemerkung zu der von L'Orange und anderen vertretenen These über den *Sol invictus*-Kult Konstantins, denn m. E. läßt sich noch etwas mehr dazu sagen, als bisher geschehen: Ohne Frage handelt es sich beim Konstantinsbogen um ein Staatsmonument. Und es ist auch weiter anzunehmen, daß dem Kaiser der Bau dieses Monumentes nicht gleichgültig war und er ihm seine Aufmerksamkeit zuwandte, soweit ihm seine übrigen Regierungsgeschäfte dazu Zeit ließen, und deren waren nicht wenige — befinden wir uns damals doch in der Zeit der ersten Auseinandersetzung mit Licinius. Noch im Januar 313 hat Konstantin Rom verlassen und ist über Mailand nach Gallien gezogen, wo er sich bis zum Sommer 315 aufhält. Erst am 21. Juli 315 kommt er zur Feier der Dezennalien nach Rom. Wer den Triumphbogen errichtet hat, ist nach der Dedikationsinschrift deutlich: der Senat, und L'Orange hat ja auch ausdrücklich in anderem Zusammenhang festgestellt, daß der Konstantinsbogen eindeutig stadtrömisches Gepräge trägt<sup>1</sup>. Daraus sollte man also doch schließen, daß der Konstantinsbogen nicht als

<sup>1</sup> Der spätantike Bildschmuck ... S. 206.

eine objektive Aussage über die religiöse Haltung Konstantins aufgefaßt werden kann, sondern bestenfalls als eine Aussage des Senats bzw. der in Rom maßgebenden Instanzen darüber. Und das ist etwas ganz anderes. Daß in Rom das ungebrochene Heidentum herrschte, ist bekannt, vgl. das Zeugnis der stadtrömischen Münzprägungen, die bis zum Tode Konstantins ohne jedes christliche Symbol bleiben. Und wenn das so ist, sind sämtliche Aussagen des Konstantinsbogens durchaus relativ zu werten und lediglich ein Zeugnis dafür, daß Konstantin eine solche Auffassung und Darstellung seines Sieges über Maxentius zuließ. Aber das sagen uns die Münzemotionen und manches andere ohnehin. Weiter: L'Orange weist nach, daß die erhobene geöffnete rechte Hand das Symbol des *Sol invictus* sei, und stellt nun sämtliche entsprechenden Stücke des Bogens zusammen. Das ist ohne Frage eindrucksvoll. Nun ist aber bekannt, und L'Orange bildet entsprechende Münzen in seinem Aufsatz selbst ab, daß die erhobene rechte Hand bis ins Mittelalter hinein ein fester Bestandteil der Abbildung der Herrscher ist. Selbstverständlich ist der Gestus damals zum bloßen Symbol geworden. Auch bei den Münzen des Valens und Honorius kann man voraussetzen, daß von einem früheren, heidnischen Inhalt nichts mehr empfunden wird. „Wenn das Schema der Sonnenkaiser immer noch verwendet werden kann, z. B. bei der Darstellung der christlichen Kaiser im Typ des Sol auf dem Sonnenwagen, so ist die ursprüngliche heidnische Sonnensymbolik jetzt zur neutralen Allegorie verblaßt“ sagt L'Orange selbst<sup>1</sup>. Wie nun aber, wenn wir bei den Söhnen Konstantins, bei Konstans wie bei Konstantius, schon dieselbe Darstellung finden? Ich zitiere L'Orange: „Ein großes Medaillon des Constantius II . . . zeigt auf der Kopfseite die Büste des Kaisers mit magisch erhobener Rechten, in der Linken Globus mit Victoria; am Revers den wagenfahrenden Kaiser im Gestus, mit Nimbus und Globus“<sup>2</sup>. Wird hier Konstantius auch als Anhänger des *Sol invictus* proklamiert? Doch wohl kaum,

<sup>1</sup> Sol Invictus Imperator S. 104.

<sup>2</sup> S. 105. Es handelt sich um die Münze Gneccchi, Medaglioni I, Tafel 11, 1. Weitere Beispiele siehe L'Orange S. 106 Anm. 1.

L'Orange weist selbst darauf hin, daß die Darstellung nur „ein besonders sprechendes Symbol der kaiserlichen Kosmokratie“ sei<sup>1</sup>. Wann aber ist der *Sol invictus* mit seinen Symbolen dazu geworden? Was L'Orange über die Herkunft des Symbols aus dem Osten und seinen ursprünglichen Sinngehalt sagt, sei unbestritten. Aber die Wandlung in der Auffassung muß sich sehr schnell vollzogen haben, im Übergang von Konstantin zu Konstantius. Wie, wenn sie schon bei Konstantin vollzogen war oder sich anbahnte? Nun kann man dagegen einwenden, daß an der Westwand des östlichen Seitendurchganges des Konstantinsbogens auf der linken Seite eine Büste des *Sol invictus* angebracht war<sup>2</sup>, die Voraussetzungen also andere sind. Dem wieder könnte entgegengehalten werden, daß schon Usener<sup>3</sup> auf die im 4. Jahrhundert bereits immer wieder zitierte Sonne der Gerechtigkeit von Mal. 4, 2 hingewiesen und daß Franz Joseph Dölger in ausführlichen Darlegungen die Zeitgrenze dafür bis auf 200 nach vorn geschoben hat<sup>4</sup>. Wie gesagt, man könnte. Aber das soll hier nicht geschehen, denn ich möchte meinen, daß der Konstantinsbogen eine Aussage des römischen Senats über Konstantin darstellt und so nur eine der vielen Aussagen bedeutet, die wir über Konstantin besitzen, wenn auch eine besonders interessante.

L'Orange bezieht, wie berichtet, das *instinctu divinitatis* des Triumphbogens auf den *Sol invictus* und lehnt eine christliche Deutung nachdrücklich ab<sup>5</sup>. Wenn er sich dabei nach Maurice zur Unterstützung auf den Panegyriker beruft, der von Konstantin sagt, daß dieser nur *divino monitus instinctu* wirken könne (IX, 11, 4), so liefert derselbe Panegyriker vielmehr den Gegenbeweis. Denn vom *Sol* kann man doch nun wirklich nicht sagen, wie es der Panegyriker in bezug auf die Konstantin

<sup>1</sup> S. 105.

<sup>2</sup> Der spätantike Bildschmuck . . . S. 138 f.

<sup>3</sup> *Sol invictus*, Rheinisches Museum für Philologie N. F. 60 (1905) 465—491, vgl. S. 478 ff.

<sup>4</sup> Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Liturgiegeschichtliche Forschungen 2, Münster 1918; *Sol salutis*. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, Lit.geschichtl. Forschungen 4—5, Münster 1920.

<sup>5</sup> *Sol Invictus Imperator* S. 110; vgl. oben S. 581.

leitende Gottheit tut, daß er nur Konstantin sichtbar werde, während er den übrigen Sterblichen verborgen sei. In Summa: L'Oranges Thesen scheinen mir sehr viel weniger bewiesen und beweiskräftig als oft angenommen. Die Symbolik des *Sol* scheint mir, um das abschließend noch zu sagen, in genauer Parallele zum Herrscherkult zu stehen, welcher unter Konstantin seine Transponierung in dem christlichen Bereich erlebt.

Aber kehren wir zum eigentlichen Thema zurück mit der Frage: Läßt sich nun über den Termin der Hinwendung Konstantins zum Christentum eine zuverlässige Aussage treffen? Ich möchte meinen: ja. Und zwar liegt dieser Termin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Trotz aller etwa von Joseph Vogt immer neu ins Feld geführten Argumente zugunsten der Historizität der Kreuzesvision von *Vita Const.* I, 28 und des sogleich nach dem *De mort. pers.* 44 berichteten Traum auf den Schildern der Soldaten angebrachten Christogramms bzw. der Anfertigung des Labarums *Vita Const.* I, 31 und schließlich der Aufstellung des Standbildes in Rom nach dem Siege mit dem Kreuz und der bekannten Inschrift I, 40 wird man von einer gewissen Skepsis nicht frei<sup>1</sup>. Schon der Bericht der *Vita* über die vom Kaiser dem Euseb berichtete Vision scheint mir

---

<sup>1</sup> Auch trotz Konrad Kraft, welcher an Hand des Silbermedaillons von 315 in München die von H. Kähler gegen Delbrueck vertretene Datierung des Kopfes der Kolossalstatue Konstantins im Konservatorenpalast auf 315 unterstützt und daraus S. 178 folgert: „Und nachdem es mit Hilfe des Medaillons gelingt, den Marmorkolossal Kopf im Conservatorenpalast auf 315 festzulegen, darf vertrauensvoll die Vermutung wiederholt werden, daß der Marmorkolossal Kopf zu eben jener Statue gehört, welche Euseb im 9. Buch der Kirchengeschichte erwähnt. Und wenn das stilistisch genau entsprechende numismatische Pendant dieser Statue das Christogramm auf dem Helm und ein Kreuzzepter in der Hand hält, dann kann man auch kaum noch Eusebs Bericht vom ‚heilbringenden Zeichen‘ in der Hand jener Statue ganz beiseite schieben bzw. die christliche Bedeutung des Zeichens als spätere Ausmalung ansprechen.“ Wenigstens an Hand der dem Aufsatz von Kraft beigegebenen Fotos der Medaillons scheinen nämlich dem, welcher nur den Kolossal Kopf aus eigener Anschauung kennt, die vorgetragenen stilistischen Argumente nicht so überzeugend wie die für die Datierung des Medaillons selbst (Zusatz in der Korrektur).

von der sonstigen Bereitschaft Eusebs zu überschäumender Begeisterung merkbar unterschieden — daß Konstantin den Vorgang dem Euseb so erzählt hat, soll gar nicht bezweifelt werden, aber das ist sehr viel später geschehen. Es soll auch gar nicht bezweifelt werden, daß Konstantin es so geglaubt hat, zumindest ist das Berichtete später die offizielle Version gewesen — aber eben von später her. Auch die Heiden können sich ein solches entscheidungsvolles Geschehen nicht ohne das Eingreifen bzw. Mitwirken von höheren Mächten vorstellen: Zosimus läßt II, 16 beim Auszug des Maxentius aus Rom Eulen den Ausgang ankündigen, der Panegyriker von 321 läßt ein himmlisches Heer am Ponte Molle mitkämpfen (X 29, 1), die gleich nach 312 gehaltene Rede weiß jedoch von einem solchen Himmelsheer nichts. Daß keiner der am Konstantinsbogen in nicht geringer Zahl abgebildeten Soldaten auf seinem Schild eines der nach Laktanz dort angebrachten Zeichen trägt, soll noch gar kein Gegenargument sein. Auch die praktischen Schwierigkeiten, unmittelbar vor der Schlacht auf den Schilden des ganzen Heeres ein magisches Zeichen anbringen zu lassen, sollen nicht angeführt werden — vielmehr würde eine solche Handlung kurz vor der Entscheidungsschlacht zur Mentalität des Heeres wie der Zeit gut passen. Aber schon der Versuch, die einander widerstreitenden Berichte des Euseb und Laktanz miteinander in Übereinstimmung zu bringen, bietet so viele Schwierigkeiten, daß man nicht den Mut hat, sich in das Dickicht der miteinander streitenden Theorien zu begeben. Eusebs Bericht über die Statue soll auch gar nicht bezweifelt werden — Vogt weist auf die mehrfachen anderen Äußerungen Eusebs hin, die *Vita Const.* I, 40 stützen<sup>1</sup> — nur haben wir mehrere Fälle, bei denen Euseb eine vehement christliche Deutung vorträgt, während das Objekt selbst bewußt neutral gehalten ist (was eine christliche Absicht nicht ausschließt): denken wir an die den Kaiser in betender Haltung darstellende Münze<sup>2</sup> oder die nach Konstantins Tod geprägten Konsekrationsmünzen<sup>3</sup>. Wenn also

<sup>1</sup> Relazioni VI, S. 759.

<sup>2</sup> *Vita Const.* IV, 15.

<sup>3</sup> *Vita Const.* IV, 73.

die Kaiserstatue mit dem Feldzeichen in der Hand (und jener von Euseb möglicherweise aus dem Gedächtnis oder vom Hörensagen überlieferten Inschrift) dargestellt war, wären genau dieselben Voraussetzungen gegeben wie bei den Münzen: eine neutrale Darstellung — sie würde zu dem betont farblosen *instinctu divinitatis* des Konstantinsbogens passen —, welche den Heiden ohne Anstoß eingeht, den Christen aber eine christliche Deutung offen läßt, vielleicht sogar anbietet. Denn schon die Fortlassung einer Berufung auf bestimmte heidnische Gottheiten ist auffällig genug.

Baynes hat sehr schön gesagt: "Certain it is that after the victory Constantine acts just as he might have been expected to act if the story in Lactantius were true"<sup>1</sup> — übrigens verbindet er damit eine Deutung der Statue ähnlich der eben vorgetragenen. Lietzmann hat m. E. methodisch recht, wenn er, unter Bezugnahme auf die Bezeugung des Christogramms durch die Münzen, die ja wenige Jahre nach 312 einsetzt, sagt, daß die Nachricht des Laktanz — und fügen wir hinzu, der Bericht des Euseb — „keineswegs frei erfunden ist, sondern tatsächliche Unterlagen hat — die wir freilich nicht genau erfassen können“<sup>2</sup>.

Wir brauchen ja auch weder den Bericht des Euseb noch den des Laktanz, um den Einsatz eines Bekenntnisses zum Christentum bei Konstantin vor 312 feststellen zu können. Aus zwei Fakten scheint sich mir die „Bekehrung“ Konstantins — wenn

<sup>1</sup> The Cambridge Ancient History XII, 1939, S. 685 (Ablehnung des historischen Werts des Berichtes Eusebs, Proceedings S. 347).

<sup>2</sup> SBA S. 271. (Zusatz in der Korrektur:) Nachdem die Staatliche Münzsammlung München im April 1954 ein vorzüglich erhaltenes Exemplar des Silbermedaillons erwerben konnte, das Konstantin mit dem Christusmonogramm vorn am Helmbusch zeigt — es war bis dahin nur in einem schlecht erhaltenen Exemplar in Wien und einem 1930 bekannt gewordenen Exemplar in Leningrad bekannt —, und Konrad Kraft dieses neue Exemplar ausführlich gewürdigt hat (s. o. S. 552 Anm. 2), scheint m. E. kein Zweifel an der Datierung auf 315 möglich (Alföldi und Oelsbrück hatten diese Datierung schon früher vertreten, Schoenebeck setzte es auf 321 an mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben). Dieses Silbermedaillon ist auch keine singuläre Erscheinung, jedes der drei bekannten Exemplare trägt einen anderen Prägestempel! (Kraft S. 151).

dieser Ausdruck einmal mit aller Vorsicht gebraucht werden darf — vor der Schlacht an der Milvischen Brücke mit Sicherheit zu ergeben: aus dem durch das Stillschweigen des Rhetors von 313 sich deutlich abzeichnenden Fortfall des Zuges auf das Kapitol, wie aus den unmittelbaren Zeugnissen Konstantins aus dem Beginn des donatistischen Streites. Johannes Straub hat, wie schon andere vor ihm, aber für unser Bewußtsein ist er der erste, den Bericht des Panegyrikerers m. E. überzeugend dahin exegesierte, daß der traditionelle Zug auf das Kapitol nach dem Einzug in Rom eben nicht stattgefunden hat<sup>1</sup>. Das ist nur zu erklären aus einer bewußt christlichen Überzeugung Konstantins, mag sie im einzelnen noch so ungeklärt sein wie möglich. Aber der Bruch mit dem Alten ist vollzogen, und zwar ganz bewußt, vielleicht im ersten Überschwang sogar betonter, als es nachher der Fall ist.

Das, was wir aus den Andeutungen der Panegyriker erschließen können, scheint mir die Möglichkeit einer indirekten Stützung dieses Resultates zu ergeben. *Non militum multitudinem* habe Konstantin gezählt, sagt der Panegyriker von 313<sup>2</sup>, als er gegen Maxentius zog. *Omnibus fere tuis comitibus et ducibus non solum tacite mussantibus, sed etiam aperte timentibus, contra consilia hominum, contra haruspicum monita* sei das geschehen<sup>3</sup>. Mit kaum einem Viertel des Konstantin eigentlich zur Verfügung stehenden Heeresverbandes habe Konstantin die Alpen überschritten<sup>4</sup> und den 100000 Mann starken Feind angegriffen, während Severus mit einem großen und Maximian mit einem noch größerem Heer vor ihm gescheitert seien<sup>5</sup>. *Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas*<sup>6</sup>, fragt der Rhetor immer wieder und antwortet, wie bekannt: *Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae delegata nostri diis minoribus cura uni se tibi dignatur ostendere*<sup>7</sup>. Als Konstantin zum Angriff aufgebrochen sei, hätten die um ihn aus Liebe Bangenden bei tieferem Nachdenken wissen müssen

<sup>1</sup> Vom Herrscherideal in der Spätantike, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgesch. 18, Stuttgart 1939, S. 98f., 194.

<sup>2</sup> IX 4, 5.

<sup>4</sup> IX 3, 3.

<sup>6</sup> IX 2, 4.

<sup>3</sup> IX 2, 4.

<sup>5</sup> IX 3, 4.

<sup>7</sup> IX 2, 5.

*non dubiam te, sed promissam divinitus petere victoriam*<sup>1</sup>. Man kann sich, trotz aller Vorbehalte, doch eines bestimmten Ein-drucks nicht erwehren, wenn man das liest. Aber die Gefahr soll vermieden bleiben, jenen Satz in cap. XIII vom *deus ille mundi creator et dominus*<sup>2</sup> und im Schlußgebet die Anrufung *summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus)*<sup>3</sup> christlich zu deuten. Das scheint ausgeschlossen, wenn man in cap. IV den Rhetor fragen hört: *dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti?*<sup>4</sup> und er mit der Frage antwortet: *An illa te ratio ducebat (sua enim cuique prudentia deus est), quod in tam dispari contentione non poterat melior causa non superare* usw.<sup>5</sup> und er nachher noch einmal sagt, Konstantin habe *divino consilio, hoc est tuo* gehandelt<sup>6</sup>. Aber so viel scheint doch sicher: Konstantin ist kein Verehrer eines der herkömmlichen Götter, sonst würde dessen Name, und wenn der Rhetor noch so sehr Monotheist gewesen wäre, unbedingt begegnen. Das gilt m. E. auch für den *Sol invictus*, der durch jenen Hinweis auf die nur Konstantin sichtbare Gottheit sogar direkt ausgeschlossen scheint. Der Rhetor ist unsicher und erklärt die Dinge, so gut er kann, sein *divino monitus instinctu* von 11,4 ist die direkte Parallele zum *instinctu divinitatis* des Konstantinsbogens, das von hieraus zu interpretieren ist. Eine Gottheit hat mitgewirkt, und sei es auch nur die innere Eingebung des Kaisers, so viel ist bei einem so großen und großartigen Ereignis sicher. Auch Konstantin wird nicht anders empfunden haben. Der Redner (und der römische Senat) sind sich lediglich sicher, welche Gottheiten es nicht gewesen sind, so bleiben sie in allgemeinen Formulierungen, die ihnen auf jeden Fall geeignet erscheinen, das Richtige zu treffen. Wie nun, wenn Konstantin gewußt hätte, um welche Gottheit es sich handelt?

Betrachten wir nun die Urkunden aus den Anfängen des donatistischen Streites in Eusebs *Kirchengeschichte* und dem Aktenanhang in des Optatus Schrift gegen den Donatismus, die sich gegenseitig ergänzen und stützen (der Vergleich, den

<sup>1</sup> IX 3, 3.<sup>2</sup> IX 26, 1.<sup>3</sup> IX 4, 2.<sup>4</sup> IX 13, 2.<sup>5</sup> IX 4, 1.<sup>6</sup> IX 4, 5.

Dörries<sup>1</sup> in bezug auf Aufbau und Inhalt zwischen dem Brief Konstantins an Aelafius/Ablabius bei Optatus und dem an Chrestus von Syrakus bei Euseb anstellt, scheint mir das auch Skeptikern zu beweisen), so erfahren wir als erstes, daß Ossius von Cordoba sich beim Kaiser befindet<sup>2</sup>. In einem darauffolgenden Schreiben an den Prokonsul Annulinus<sup>3</sup> führt der Kaiser zunächst aus, *ἐκ πλείονων πραγμάτων* scheine ihm hervorzugehen, daß die Geringachtung der Gottesverehrung dem Staatswesen große Gefahren gebracht habe, wenn sie aber *ἐνθέσμως* geschehe, würde sie dem römischen Namen und allen Menschen überhaupt das Glück der göttlichen Wohltaten bringen. Deshalb solle den Männern in der *καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* unter dem Bischof Caecilian *τοὺς . . . τῇ ὀφειλομένη ἀγιότητι καὶ τῇ τοῦ νόμου τούτου παρεδρίᾳ τὰς ὑπηρεσίας τὰς ἐξ αὐτῶν τῇ τῆς θείας θρησκείας θεραπείᾳ παρέχοντας* durch Erteilung der Immunität eine Belohnung für ihre Mühen werden. Nun, hier mag ein christlicher Beamter, vielleicht Ossius selbst, die Feder geführt oder den Text ganz verfaßt haben, wenn auch die Art der Sprache wie die Tatsache der Immunitätserteilung, abgesehen von der Überweisung jener 3000 Folles, was ja doch alles vom Kaiser mindestens gebilligt sein muß, auffällt. Wenn im Schreiben an den römischen Bischof Miltiades, welches die Berufung einer römischen Synode anordnet<sup>4</sup>, betont wird, daß die Ehrfurcht des Kaisers gegenüber der *ἐνθέσμων καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* so groß sei, daß er keine Spaltungen in ihr zulassen könne, so mag das ebenso wie manche Formulierung im Brief an Aelafius/Ablabius<sup>5</sup> gleichfalls auf den besagten christlichen Beamten zurückgehen. Es scheint jedoch ausgeschlossen, daß jener Beamte oder wer es sei, an den Christen Ablabius schreiben konnte: *nam cum apud me certum sit te quoque dei summi esse cultorem*, daß der Kaiser fürchte, die *summa divinitas* werde nicht nur gegen das Menschengeschlecht, sondern auch gegen ihn selbst aufgebracht

<sup>1</sup> S. 25 ff.

<sup>2</sup> H. e. X, 6, 2.

<sup>3</sup> H. e. X, 7, 1—2.

<sup>4</sup> H. e. X, 5, 18—20.

<sup>5</sup> App. Opt. Nr. III; Soden\* Nr. 14.

werden, wenn dieser Streit in der Kirche nicht zu Ende gebracht werde. Erst dann werde der Kaiser ganz sicher sein und von der Güte des allmächtigen Gottes alles Gute erhoffen können *cum universos sensero debito cultu catholicae religionis sanctissimum deum concordie observantiae fraternitate venerari*<sup>1</sup>. Und das Schreiben Konstantins an die Synodalen von Arles schließlich aus dem August 314<sup>2</sup> beginnt mit einer derart persönlichen Anrede und derart vertraulichen Mitteilungen, daß hier nur der Kaiser selbst schreiben kann. Sein bekannter Inhalt soll hier nicht wiederholt werden, nur darauf sei hingewiesen, daß zweimal vom *deus noster* gesprochen wird<sup>3</sup>, daß der Kaiser die Fürbitte der Bischöfe anruft, *ut mei salvator noster semper misereatur*<sup>4</sup>. Zweimal wird direkt gegen die Heiden polemisiert<sup>5</sup>, der Kaiser erklärt, daß er das Urteil der Synode als das Urteil Christi ansehe<sup>6</sup> usw. usw. Aber das ist nicht das Wichtigste an diesem Schreiben, sondern vielmehr der Anfang. Die *aeterna et religiosa incomprehensibilis pietas* unseres Gottes, wird hier erklärt, läßt nicht zu, daß das menschliche Geschlecht längere Zeit im Dunkel irrt und daß die *exosas quorundam voluntates usque in tantum praevalere*, daß sie ihnen nicht einen *iter salutare... ad regulam iustitiae converti* gäbe<sup>7</sup>. An vielen Beispielen habe Konstantin das erfahren, *haec eadem ex me ipso metior*. Denn in ihm seien *primitus, quae iustitia carere videbantur* gewesen und er habe nicht geglaubt, *videre supernam potentiam, quae intra secreta pectoris mei gererem*. Die Folge davon mußte die Überfülle alles Bösen sein (*omnibus malis redundantem*). Das Weitere

<sup>1</sup> Soden<sup>3</sup> Nr. 14, Z. 65ff. (Zusatz in der Korrektur:) So selbst Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955, S. 183, welcher gegen die Echtheit mancher Stücke dieses Briefes Bedenken erhebt, die hier nicht diskutiert werden können.

<sup>2</sup> App. Opt. Nr. V; Soden<sup>3</sup> Nr. 18. (Zusatz in der Korrektur:) Auch gegen diesen Brief hat Heinz Kraft manche Einwendungen, den Teil des Briefes, auf den es hier ankommt, nimmt er jedoch ausdrücklich davon aus, S. 186.

<sup>3</sup> Soden<sup>3</sup> Nr. 18, Z. 3 und 68.

<sup>4</sup> Z. 61f.

<sup>5</sup> Z. 22f., 46f.

<sup>6</sup> Z. 39ff.; vgl. Z. 51.

<sup>7</sup> Z. 2 ff.

kann man nur zitieren: *sed deus omnipotens in caeli specula residens tribuit, quod non merebar: certe iam neque dici neque enumerari possunt ea, quae caelesti sua in me famulum suum benivolentia concessit*. Das klingt wie ein „Bekehrungsbericht“, und ist es wohl auch. Wer will, kann sogar so weit gehen, hier eine Bezugnahme auf die Himmelserscheinung zu finden. Auf jeden Fall scheint, die Echtheit der Urkunden vorausgesetzt, sicher, daß der entscheidende Einschnitt im Leben Konstantins vor 314 liegt. Und da der Brief an die Synode zu Arles nur ein Stück in der gleich nach 312 beginnenden Reihe darstellt, bleibt nur die Feststellung, daß die Hinwendung Konstantins zum Christentum bereits im Jahre 312 oder davor erfolgte. Damit ist, das sei hervorgehoben, um Mißdeutungen auszuschließen, kein Urteil über die „Christlichkeit“ des Kaisers gefällt, d. h. es ist nichts darüber ausgesagt, wie weit sein damaliges und späteres Christentum den ethischen und dogmatischen Ansprüchen der christlichen Kirche genügte. Das ist eine andere Frage. Hier kommt es auf die Feststellung an, was Konstantin selbst sein wollte, welchem Glauben er sich zugehörig fühlte, und das ist das Christentum.

Nur anhangsweise sei vermerkt, daß die heidnischen Quellen dieses christliche Bekenntnis Konstantins durchaus bestätigen. Eine Quelle erster Ordnung ist dabei Julian, der zwar in Konstantins Lebenszeit nur mit seiner jüngsten Kindheit hineinreicht, aber doch selbstverständlich aufs Genaueste im Bilde ist. Er macht Konstantin in seiner *Epistula* 21 an den römischen Senat den Vorwurf, er sei ein *novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti* gewesen<sup>1</sup>. Das ist gleich im Anfang seiner Herrschaft und bezieht sich ganz offensichtlich nicht nur auf Konstantins Politik im allgemeinen, sondern schließt seine Religionspolitik ein. In seinem *Convivium*, den Caesaren, zeichnet er ein Bild von Konstantin, das an Deutlichkeit wie an Haß nichts zu wünschen übrig läßt. Da werden Konstantin und nach ihm seine Söhne zwar zur Versammlung der Götter zugelassen<sup>2</sup>, als dann aber der Wettstreit der an-

<sup>1</sup> Ammianus Marc. 21, 10, 8 = Julian, Epist. 21 (Bidez).

<sup>2</sup> 315 D (Hertlein S. 405).

wesenden Kaiser beginnt, zeigt sich bald, daß Konstantin ihnen gegenüber nicht bestehen kann trotz der Ansprüche, die er stellt<sup>1</sup>; er hat auch seine Gedanken nicht richtig beisammen, weil er seine Blicke auf die Genußsucht gerichtet hat<sup>2</sup>. Auf die Frage nach dem Zweck seines Lebens legt ihm Julian als Antwort Streben nach Reichtum und Stillung der Begierden in den Mund<sup>3</sup>. Als dann die Kaiser sich jeder einen Gott als Führer erwählen sollen, wählt er die Genußsucht, die ihn freudig begeistert und zur Verschwendung führt<sup>4</sup>. Bei ihr trifft er Jesus, der allen zuruft: „Jeder Verführer, jeder Mörder, Tempelschänder, jeder Fluchbeladene und Verabscheuungswürdige komme getrost herbei; ich mache ihn sofort rein, wenn ich ihn in diesem Wasser wasche. Und wenn er wieder in seinen vorigen Zustand zurückfällt, will ich ihn wieder rein machen, wenn er sich an die Brust und auf das Haupt schlägt“<sup>5</sup>. Konstantin ist aufs höchste erfreut darüber, daß er ihn getroffen hat, und führt seine Söhne mit sich aus der Versammlung der Götter hinaus. Aber die Rachegötter, welche die ἀθεότης strafen, peinigen ihn und seine Söhne, bis ihnen schließlich mit Rücksicht auf den Stammvater der Familie Klaudius und Konstantius Chlorus Ruhe gewährt wird<sup>6</sup>. — Konstantin wird von Julian mit seinen Söhnen zusammengestellt und wie sie um des „Atheismus“ willen gestraft — das ist eigentlich deutlich genug. Und wenn Zosimus II, 29 zu erzählen weiß, Konstantin habe nach der Ermordung des Krispus und der Fausta Reinigung davon gesucht, aber die heidnischen Religionen hätten für solche Verbrechen keine Sühnemöglichkeit gehabt, deshalb habe sich Konstantin dem Christentum angeschlossen, so braucht man sich in Anbetracht des zeitlichen Abstandes, in dem Zosimus von den Ereignissen steht, der Chronologie nicht anzuvertrauen, vielmehr zeigt die Motivierung des Glaubenswechsels beim überzeugten Heiden nur den Haß gegen den vom Väterglauben

<sup>1</sup> 328 D/329 D (S. 422f.).

<sup>2</sup> 329 A/B (S. 422).

<sup>3</sup> 335 B (S. 430).

<sup>4</sup> 336 A (S. 431).

<sup>5</sup> 336 A/B (S. 431).

<sup>6</sup> 336 B (S. 431f.).

Abgefallenen, aber die Tatsache des christlichen Bekenntnisses Konstantins geht auch daraus einwandfrei hervor. Und zwar kann man m. E. Julians wie des Zosimus Angriffe gegen Konstantin nicht allein aus dem Faktum der Taufe ableiten, sondern gemeint ist eben das Leben Konstantins als Ganzes. Nicht nur bei den Christen, sondern auch bei den Heiden hat Konstantin bereits als der christliche Kaiser gegolten.

Fragen wir uns nun abschließend nach Parallelen in der Geschichte zu dem Phänomen Konstantin, so ist von Burckhardt an bis zu Moreau<sup>1</sup> immer wieder auf Napoleon hingewiesen worden, welcher auf seinem Zuge nach Ägypten sich beinahe im gleichen Atemzug als Schutzherr des Katholizismus (gegenüber dem Bischof von Malta) wie des Islam ausgibt (nach der Landung in Ägypten). „Die politische Linie Bonapartes wird hier deutlich; in katholischen Ländern gilt es, sich als treuen Sohn der Kirche zu zeigen; bei den Muselmanen gebärdet man sich als Anhänger des Islams“<sup>2</sup>, sagt Moreau und fragt weiter: „Weshalb aber sollte man der geistigen Beweglichkeit Bonapartes diplomatisches Geschick und Skrupellosigkeit zuschreiben, während man (unter dem Einfluß eines so zweifelhaften Werkes wie der dem Eusebius zugeschriebenen *Vita Constantini*) dem Konstantin die gleichen Eigenschaften absprechen will?“<sup>3</sup> Den Einwand, „der eine sei ein Kind der Aufklärung, wogegen der andere einem Jahrhundert angehöre, in dem religiöse Indifferenz selten, ja sogar unerhört sei“<sup>4</sup>, weist Moreau mit dem Hinweis „auf den Ehrgeiz als die Triebfeder für das Handeln eines Herrschers“ zurück. Vielleicht sei Konstantin unbewußt „von einer Religion innerlich angezogen... die seinen Interessen dienlich war“<sup>5</sup>, aber „die Zweideutigkeit in seiner Haltung gegenüber den beiden Religionen in seinem Reich ist nicht anzuzweifeln“<sup>6</sup>. Neben Napoleon führt Moreau als „historische

<sup>1</sup> Zur Religionspolitik Konstantins des Großen, *Annales Universitatis Saraviensis* 1 (1952) 160—168.

<sup>2</sup> S. 165.

<sup>3</sup> Ebda.

<sup>4</sup> Ebda.

<sup>5</sup> Ebda.

<sup>6</sup> S. 166.

Parallele“ dann Indien in die Debatte neu ein, wo in derselben Dynastie die verschiedensten Glaubensformen nebeneinander bestanden<sup>1</sup>, und weist aus der Geschichte des frühen Buddhismus insbesondere auf das Beispiel Aśokas hin, welcher zwar in seinem Reich eine religiöse Neuordnung durchführt, für seine eigene Person aber dem Buddhismus ergeben ist. Moreau meint: „Der Vergleich zwischen den beiden Aspekten der Persönlichkeit Ashokas und dem doppelseitigen Bild des Konstantin, in der christlichen Überlieferung und in den Urkunden, wird sich sicher als sehr lehrreich erweisen“<sup>2</sup>.

Ich möchte meinen, daß der Vergleich mit Indien, dem klassischen Land des Synkretismus, völlig fehl am Platze ist. Was ein indischer Tempel an verschiedenen Götterstatuen nebeneinander bietet, übertrifft noch bei weitem die dem Philippus Arabs zugeschriebene Sammlung von Götterbildern in seinem Lararium und ist selbst mit dem in Ap. 17 beschriebenen Zustand in Athen nur andeutungsweise vergleichbar. Hier scheint mir der Boden einer historischen Vergleichsmöglichkeit völlig verlassen zu sein. Auch der Vergleich mit Napoleon scheint mir unhistorisch, die Auffassung Moreaus wie aller

<sup>1</sup> S. 166f.

<sup>2</sup> S. 168, Anm. 30. (Zusatz in der Korrektur:) Vgl. jedoch Fritz Kern, auf den sich Moreau beruft, selbst zu diesem Thema: „Aśoka wird herkömmlicherweise mit Kaiser Konstantin, Ferdinand von Kastilien und Ludwig IX. von Frankreich, Mu'āwiya und 'Umar, Karl dem Großen und Alfred dem Großen, dem Apostel Paulus, Mark Aurel, Salomo, Darius, Cromwell, Akbar, König Arthus verglichen. Mit jedem in dieser bunten Reihe hat er mindestens einen Zug gemein; das geschichtliche Verständnis fördert sie nur in bescheidenem Maße.“ (Fritz Kern, *Aśoka. Kaiser und Missionar*, herausgegeben von Willibald Kirfel, Bern 1956, S. 107). Ebda. S. 109 heißt es weiter: „Der nächstliegende Vergleich mit Konstantin d. Gr. hinkt, insofern dieser aus politischer Berechnung an einer schon mächtigen Kirche eine Staatsstütze suchte und sie dafür als Reichskirche privilegierte, Aśoka hingegen aus rein religiösem Motiv eine politisch machtlose Religion wählte, deren Körper er beschirmte, ohne sie dogmatisch vor anderen zu privilegieren.“ Nun wird man sich darüber streiten können, ob diese Konstantin-Deutung richtig ist. Daß Kern anders über die Vergleichsmöglichkeiten denkt als Moreau, wird aus beidem jedoch wohl deutlich; daß außerdem Moreaus Aspekt Aśokas nicht frei von Verkürzungen ist, scheint mir — wenigstens nach dem Buch von Kern — unverkennbar.

ähnlich Denkender bedeutet eine Rückprojizierung moderner Ideen in vergangene Jahrhunderte. Es ist eigentlich erstaunlich, daß, soweit ich sehe, in der modernen Diskussion gar nicht zwei Parallelerscheinungen zum Vergleich mit Konstantin und seinem Zeitalter herangezogen werden, die ihren Voraussetzungen wie ihrer Bedeutung nach jener Epoche Konstantins erstaunlich nahekommen. Ich meine den Merowingerkönig Chlodwig und Friedrich den Weisen, den Landesherrn Luthers. Chlodwig vollzieht für seine Person den Übertritt zum katholischen Christentum, dem die Franken dann schrittweise nachfolgen, und bereitet dadurch seinem Stamme den Weg zur Herrschaft über das frühmittelalterliche Europa für mehrere Jahrhunderte, Friedrich der Weise hält seine schützende Hand über Martin Luther und die Reformation, die sich dadurch über Deutschland und Europa ausbreiten kann. Wie Konstantin stehen Chlodwig und Friedrich der Weise an einem bedeutsamen Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung, bei dem der Religionswechsel eine entscheidende Rolle spielt. Zwar wäre das Christentum auch ohne Konstantin zum Sieg über die spätantike Welt gekommen, zwar hätte der Katholizismus über das Arianertum auch ohne Chlodwig gesiegt, zwar hätte sich die Reformation auch ohne Friedrich den Weisen behauptet — es ist aber unbestreitbar, daß jedem der drei Herrscher, so wie die geschichtliche Entwicklung sich nun einmal vollzogen hat, ein wesentlicher Anteil daran zukommt. Bei jeder der drei Gestalten ist die Frage zu stellen, welche Motive sie zu ihrem Handeln veranlaßt haben — politische Gesichtspunkte, Machtstreben, Ehrgeiz oder innere Überzeugung? — zumal die einzelnen Vorgänge keineswegs auf den ersten Blick klar durchschaubar sind. Die Quellenlage ist für Chlodwig ganz ähnlich verwickelt wie für Konstantin, Friedrichs des Weisen religiöse Haltung scheint zeit seines Lebens ähnlich zwiespältig wie bei Konstantin, erst auf dem Totenbett hat er bekanntlich das Abendmahl in beiderlei Gestalt genommen. Erst seine Nachfolger haben sich vom Beginn ihrer Regierung an offen und entschieden für den neuen Glauben eingesetzt — es ließen sich eine ganze Reihe erstaunlicher Parallelen aufzeigen. Das kann und soll hier nicht

geschehen, weil es die einer solchen Studie gezogenen Grenzen überschritte. Aber hingewiesen werden soll wenigstens auf diesen Tatbestand, der mir im Zusammenhang einer methodologischen Betrachtung der Frage nach dem Glauben Konstantins durchaus wichtig erscheint. „Vergleiche in der Geschichte begegnen im allgemeinen heute einem berechtigten Mißtrauen“, hat Moreau konstatiert<sup>1</sup>, was ihn dennoch — mit Recht — nicht hindert, sie anzustellen. Denn der menschliche Geist sucht nun einmal zwangsläufig nach Analogien für das ihn beschäftigende Problem. Natürlich hat jeder der hier zum Vergleich andeutend herangezogenen Tatbestände seine besonderen Voraussetzungen, das 4., 5./6. und 16. Jahrhundert sind nicht ohne weiteres miteinander zu vergleichen. Dennoch aber ist eine parallele Betrachtung m. E. im vorliegenden Fall durchaus erlaubt, denn die Vorgänge sind jeweils im Grundsatz dieselben, und wir befinden uns in jedem Falle in einer Zeit, welcher das „Numinose“, um es einmal so zu nennen, eine wirkliche Macht ist, während Vergleiche mit der Moderne wegen der Bewußtseinswandlung, welche die Neuzeit unter den Regierenden wie den Regierten hervor gebracht hat, von vornherein verschiedene Bereiche in Betracht ziehen.

Vergleicht man aber einmal den sich zur Zeit Konstantins vollziehenden Religionswechsel mit dem unter Chlodwig und Friedrich dem Weisen unter dem Gesichtspunkt der äußeren und inneren Beteiligung der drei Männer daran, dann erhebt sich m. E. unausweichlich die Frage nach der Sinndeutung der Geschichte. Waltet dreimal, in den für die Geschichte des Christentums entscheidenden Epochen der blinde Zufall, die kühl berechnende Machtpolitik eines ehrgeizigen Staatsmannes, oder vollzieht sich hier ein sinnvolles Geschehen, das von den inneren Kräften des Glaubens bewegt wird, um dessen Fortentwicklung es sich handelt? An der Antwort auf die Frage nach der religiösen Haltung Konstantins wird auf diese Weise etwas von den Voraussetzungen sichtbar, mit welchen der Historiker an seine Aufgabe herangeht. Nicht daß er bei seiner Arbeit

---

<sup>1</sup> S. 166.

davon bestimmt sein soll, um in der geschichtlichen Entwicklung dann nur das wiederzufinden, was er von vornherein in ihr vermutet hat. Aber wenn er nach besten Kräften, ohne an die mögliche Tragweite seiner Resultate zu denken, seine Arbeit getan hat mit allen Mitteln, die ihm an die Hand gegeben waren, kann es ihm nicht verwehrt werden, eine solche rückblickende Betrachtung zu vollziehen. Sie wird ihm eine Bestätigung oder eine Infragestellung seiner Arbeit sein. In unserem Fall möchte ich meinen, kann der vergleichende Ausblick auf spätere ähnliche Vorgänge das gewonnene Resultat nur bekräftigen: Konstantin war Christ, die sich in seiner Epoche vollziehende Entwicklung ist von ihm gewollt und gefördert, und zwar nicht aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen heraus, sondern aus innerer Überzeugung.

## Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism

V. C. DE CLERCQ, Arlington Va.

Despite the discovery of the twelve Priscillianist treatises, edited in 1889 by G. Schepss in vol. 18 of the *Corpus Vindobonense*, and the numerous subsequent studies on Priscillianism, the origins of this first native Spanish heresy are still clouded in obscurity. One of the main unsolved problems concerns the identity of a certain Mark, named in several sources as the teacher of Priscillian. Thus, through Isidore of Seville, we know that Ithacius of Ossonoba, one of the first adversaries of Priscillian, stated in his *Apologia: Marcum quendam Memphiticum, magicæ artis scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum* (Isidore, *De Viris Illustribus*, 15, 19). Similarly Sulpicius Severus, whose Chronicle contains a contemporary and most reliable account of the early period of Priscillianism, asserts, *Primus (Gnosticorum hæresim) intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto projectus, Memphi ortus. Huius auditores fuere Agape quaedam non ignobilis mulier et rhetor Helpidius. Ab his Priscillianus est institutus* (*Chronic.* 2, 46). Jerome also, in his letter to Ctesiphont writes: *In Hispania Agape Helpidium...duxit in foveam, qui Priscillianum successorem habuit, Zoroastri magi studiosissimum et ex mago episcopum* (*Epist.* 133, 4). Whether these constitute three independent testimonies or — as Babut claimed<sup>1</sup> — only one (Ithacius being the source of both Sulpicius Severus and Jerome), the fact remains that immediately after the death of Priscillian there prevailed in Spain and elsewhere the belief connecting the doctrines of Priscillian with the teachings of a certain Mark who came from Egypt to Spain and there spread Gnostic or Manichean doctrines. Among his disciples were the

---

<sup>1</sup> In his *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909.

noblewoman Agape and the rhetor Helpidius, who in their turn taught Priscillian.

There is nothing intrinsically improbable in these statements, nor do other ancient sources indicate a different derivation of Priscillian's doctrines. Hence, the testimony of the three aforesaid witnesses would never have been questioned, had not Jerome on several occasions in other works identified this Mark with Mark, disciple of the second century Gnostic Basilides, whose activities are reported by Irenaeus in his *Adversus Haereses*, 1, 14. Thus in *De Viris illustribus*, 121, Jerome states: *Priscillianus accusatur gnosticae haereseos, i. e. Basilidis vel Marci, de quibus Irenaeus scripsit*, and again in his letter to Theodora: *Refert Irenaeus... quod Marcus quidam de Basilidis gnostici stirpe descendens, primum in Gallias venerit et eas partes per quas Rhodanus et Garumna fluunt, sua doctrina maculaverit... unde Pyrenaeum transiens Hispanias occupaverit (Epist. 75, 3)*<sup>1</sup>.

As a result, two theories developed in regard to the personality of Mark, alleged teacher of Priscillian. While several authors accept the historical existence of Mark, the fourth century Manichean who influenced Priscillian, as distinct from Mark, the second century Gnostic mentioned by Irenaeus, others believe that the doctrinal affinity of Priscillianism with the Gnostic theories, as exposed by Irenaeus, gave rise to the widespread opinion that a certain Mark had been the master of Priscillian. In one of the latest studies on the matter, the Spanish author J. M. Ramos y Loscertales calls the problem of the two Marks "unsolvable"<sup>2</sup>.

In this connection I would like to comment on a completely independent testimony which, if proved relevant, would confirm the reality of the fourth century Mark. It is found in the encyclical letter which the body of Eastern bishops at the Council of Serdica published before seceding from the same or —

---

<sup>1</sup> According to E. Griffe (*Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?* in *Bull. litt. écl. Toulouse*, 73 [1954] 243—253), Irenaeus does not say that Mark himself came to Gaul, but merely reports on the activities of his disciples in the West.

<sup>2</sup> See his "Prisciliano. Gesta Rerum", Salamanca 1952, p. 40.

as some authors prefer — upon reaching the city of Philippopolis. This document, under the title “*Decretum synodi Orientalium apud Serdicam episcoporum a parte Arrianorum*”, forms part of the *Fragmenta Historica* of Hilary of Poitiers. In this letter the Eastern leaders explain the reasons why not only they refused to sit in an assembly at which Athanasius and Marcellus of Ancyra were present, but even felt obliged to anathematize those who held communion with the latter, to wit Julius of Rome, Ossius of Cordova, Protogenes of Serdica, and others. Chapter twenty-seven contains a specific act of accusation against the president of the Western assembly Ossius of Cordova and, as such, constitutes a most interesting source on the latter’s life and activities.

The text in question occurs in the opening phrase and reads as follows: *Sed et damnamus Ossium propter supradictas causas et propter beatissimae memoriae Marcum cui semper iniurias irrogavit*<sup>1</sup>. In my monograph on the life of this famous Spanish bishop I briefly discussed the identity of this Mark and concluded that he is completely unknown to us<sup>2</sup>. Further examination, however, has inclined me to believe that this Mark might be the man named by contemporaries as the teacher of Priscillian<sup>3</sup>.

First of all, from the text itself it is clear that we must look for a certain Mark who died prior to 343 (*beatissimae memoriae Marcum*) and who had been engaged in a prolonged dispute with Ossius of Cordova, as a result of which he, Mark, incurred ecclesiastical penalties, probably excommunication (*cui semper iniurias irrogavit*). Now none of the other sources on the life of Ossius mentions a Mark against whom the Bishop of Cordova took action on dogmatical or disciplinary grounds, and in so far, the field is open to guesses.

<sup>1</sup> Epist. synod. Serdic. Orient., 27, 1 (ed. Feder CSEL 65, p. 66).

<sup>2</sup> See V. C. De Clercq, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, ed. by J. Quasten, n. 13), Washington D. C. 1954, p. 351.

<sup>3</sup> Thus already B. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, 2, 1 (1864), 361ff.; and J. A. Davids, De Orosio et S. Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica, Hagae Comitum 1930, 84ff.

Since we know that Ossius took a leading part in the early stages of both the Donatist and Arian controversies, one would obviously look first in those directions. As far as Arianism is concerned, the respect with which the Eusebians at Serdica speak of Mark might incline us to believe that they were referring to an Arian sympathizer who suffered for his convictions. Yet, the only known Mark among the Arians or Eusebians of this period is Mark of Arethusa: he, however, is definitely excluded, since he attended in person the Council of Serdica. Moreover, because Ossius spent only a few years in the East (before and after the Council of Nicea) it is difficult to visualize him waging a prolonged opposition against any Easterner such as to justify the expression used in the encyclical *cui semper iniurias irrogavit*. As to the West, there are no signs to the effect that the Arian dispute had spread to the Western Empire prior to ca. 340 A. D. Certainly, no Arian Mark is mentioned and we may therefore safely assume that the Eastern leaders when speaking of this alleged victim of Ossius were not referring to an Arian.

In regard to the Donatists, the argument *ex silentio* is even stronger. It was a well known fact that Ossius opposed them from the beginning and that he was mainly responsible for the favor shown by the emperor Constantine to Cecilian and the catholic party. As a result, the Bishop of Cordova incurred the bitter hatred of all Donatists, as appears f. i. from the writings of Parmenian, known to us through the refutation by St. Augustine<sup>1</sup>. If then the Mark allegedly persecuted by Ossius had been a Donatist, it is more than likely that his name would have been mentioned in the Donatist literature of the early or later period. But again, no Mark is mentioned by them.

Secondly, there are no serious objections to the identification of the Mark mentioned in the encyclical of the Eastern bishop with Mark the teacher of Priscillian. One might be surprised, it is true, to hear Christian bishops speak with some reverence of an alleged Manichean leader, but, under the circumstances,

<sup>1</sup> See Augustine, *Contra epistolam Parmeniani*, 1. 4. 7; 1. 5. 10; 1. 8. 13 (CSEL 51, 26, 29 and 33).

it is quite probable that they were not aware of the fact. Coming from the East, they knew little of the West and in particular of remote Spain. Also we must not forget that the text in question occurs in a biased act of accusation in which are gathered all unfavorable rumors against Ossius that had come to the knowledge of the Easterners. Ossius being the leader of the opposition, their main design was to break down his prestige and authority. Anyone opposed by Ossius is pictured as an innocent victim, while those on friendly terms with him are unvariably classified as "wicked and perverse". It suffices to quote some of the phrases that occur in the same passage: *Ossius malos omnes pro criminibus suis digne damnatos defendebat; Ossius convixerit in Oriente cum sceleratis et perditis; Ossius sceleratos semper fovens, contra ecclesiam veniebat et inimicis dei semper ferebat auxilium*<sup>1</sup>.

Neither does the time element present any difficulty. It is generally agreed that the Priscillianist controversy broke into the open around the year 370 A. D. From the manner, however, in which both Sulpicius Severus and the author of the Priscillianist treatises speak of the beginnings of the movement, it is evident that a good number of years separated the exposure of the new heresy by Hygin of Cordova from its origins. The exact date of birth of Priscillian is unknown, but if we assume with Sulpicius Severus and Jerome that Mark of Memphis instructed Agape and Helpidius, and they in turn Priscillian, it is quite possible to date the activities of this Mark in Spain during the post-Nicene period (325—340) when, as we know, Ossius had retired from the court and lived in Cordova.

Finally, from several canons of the Council of Elvira (ca. 300 A. D.) it appears that some groups of heretics existed in Spain and exerted considerable influence. Other sects, such as Manicheism spread to Spain and Gaul during the fourth century. The rapid propagation of Priscillianism was probably due to the existence of such sects. There are positive indications pointing to Cordova as one of the earliest strongholds, if not

<sup>1</sup> CSEL 65, p. 66.

the place of origin of Priscillianism. Sulpicius Severus states explicitly that the first bishop to oppose the new heresy was Hygin, successor of Ossius to the See of Cordova<sup>1</sup>. The author of the first Priscillianist Treatise also testifies that the first Apology written in defense of the movement was composed by the rhetor Tiberian whom Jerome calls *Baeticus* and who most probably was a Cordovan<sup>2</sup>. Helpidius, the immediate teacher of Priscillian, was a rhetor also, while Latronian who was executed with Priscillian at Trier is called by Jerome *vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus*<sup>3</sup>. These facts, again, point to Cordova, center of culture and seat of the famous school of rhetoric on account of which it received in the fourth century the title of *facunda*<sup>4</sup>.

The early strength then of Priscillianism at Cordova would be easily explained by the fact that Mark, whose teachings are said to be at the origin of Priscillianism, settled in the capital of Baetica and there spread his Manichean beliefs. Ossius as bishop of the city would naturally have exposed the heretical character of his teachings and opposed him by all means. Rumors of this prolonged struggle between the bishop and the heretic would have transpired abroad and in due time come to the knowledge of the Eastern leaders, not unlikely through the intermediary of two Western bishops in the Eastern camp, viz. Valens of Mursa and Ursacius of Singidunum who later played an important part in the tragic end of Ossius' career. Hence the accusation in the encyclical of 343: *Damnamus Ossium... propter beatissimae memoriae Marcum cui semper iniurias irrogavit.*

<sup>1</sup> Chron., 2. 46. 7 (CSEL 1, 99—100): *Iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae pervaserat, quin et nonnulli episcopi depravati ... quoad Hyginus episcopus Cordubensis, ex vicino agens, comperta ad Ydacium Emeritae sacerdotem referret.*

<sup>2</sup> Liber Apologeticus, 1 (Priscilliani quae supersunt, ed. Schepss CSEL 18, 3): ... *et libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum cum quibus nobis una fides et unus est sensus.* Compare with Jerome, De viris illustribus, 123: *Tiberianus Baeticus scripsit pro suspicione qua cum Priscilliano accusabatur haereseos apologeticum tumentis compositoque sermone.*

<sup>3</sup> Ibid., 122.

<sup>4</sup> Sidonius Apollinaris, Carmina 9, 230.

## Traditions chronologiques légendaires ou historiques

S. GIET, Strasbourg

Il existe maintes traditions chronologiques anciennes qui portent sur des événements du premier siècle chrétien, et qui ont laissé leur trace, plus ou moins profonde, dans la littérature patristique (je prends le mot au sens le plus large). Beaucoup manquent de vraisemblance ou paraissent incohérentes; il en est cependant qui méritent, semble-t-il, que l'on s'y arrête.

J'en signalerai trois qui me permettront, à tout le moins, de poser quelques questions.

Dans le manuscrit de la Bibliothèque ambrosienne de Milan (Ms. 259: D 92 Sup.; s. XI) le P. Fr. Halkin a noté à la suite de la Passion de saint Etienne (fol. 94v—96) l'indication suivante ajoutée en semi-onciales<sup>1</sup>:

*Ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου καὶ τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ μέχρι τῆς λιθοβολήσεως τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος ἔτη ἑπτά.*

«De la passion du Seigneur et de son ascension jusqu'à la lapidation de saint Etienne, le protomartyr, sept ans»<sup>2</sup>.

Ce texte dont le R. P. Halkin n'indique pas la provenance, reproduit pour l'essentiel celui que Nicéphore Calliste, au XIV<sup>e</sup> siècle, attribuait à Evodius «successeur des apôtres» (la note en semi-onciales et le texte de Nicéphore remonteraient vraisemblablement à une source commune):

*Ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους . . . καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως . . . εἰς οὐρανὸς μέχρι τῆς λιθοβολίας . . . Στεφάνου . . . ἔτη . . . ἑπτά<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> Il la signale dans les *Analecta Bollandiana* de 1954, t. LXXII, fasc. 4: Suppléments ambrosiens à la *Bibliotheca hagiographica graeca*, p. 330.

<sup>2</sup> L'auteur note que la Vaticane ne possède pas moins de quatre exemplaires de cette Passion, mais sans la brève addition ci-dessus rapportée.

<sup>3</sup> Nicéphore Calliste, *Hist. Eccl.*, II, 3; PG CXLV, 757.

Le texte de Nicéphore est signalé par Resch dans les *Agrapha*, TU

Il serait fort imprudent de se fier à Nicéphore comme aux autorités qu'il invoque. Evodius, successeur des apôtres (τῶν ἱερῶν δ'ἀποστόλων καὶ οὕτως διάδοχος) est probablement cet Evodius qu'Eusèbe donne comme le premier évêque d'Antioche<sup>1</sup>; mais l'ouvrage et la lettre auxquels Nicéphore emprunte ces renseignements (ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ ἣν φῶς ἐπέγραψε) ont toutes chances d'être apocryphes.

Pourtant la donnée des sept ans est certainement très ancienne; car elle figure deux fois dans les Reconnaissances Clémentines<sup>2</sup>. La notation chronologique y est précise, mais les circonstances du fait sont profondément modifiées; il convient de s'y arrêter quelque peu.

D'après le récit des Reconnaissances<sup>3</sup>, Clément est venu à Césarée rejoindre saint Pierre; celui-ci, en attendant la discussion qui doit l'affronter à Simon le Samaritain, entreprend, dans un long discours que n'ont pas reproduit les Homélies<sup>4</sup>, de compléter l'instruction du nouvel arrivé<sup>5</sup>.

Il l'informe entre autres choses que les prêtres juifs, craignant de voir tout le peuple embrasser la foi chrétienne, envoient fréquemment des émissaires aux apôtres pour leur demander si Jésus est le prophète que Moïse a prédit, c'est à dire le Christ éternel. «Car, lui fait dire l'auteur qui est à n'en pas douter un Iudéo-Chrétien, c'est seulement à ce sujet qu'il paraît exister une différence entre nous qui avons cru en Jésus, et les Juifs non-croyants». Les apôtres cependant attendent pour répondre que se présente le moment opportun; «or c'était le temps où

t. V, 1889, p. 427. Harnack le cite en note dans sa Chronologie (p. 237, n. 5), mais pour l'écarter comme un témoignage sans valeur.

<sup>1</sup> Eusèbe, Hist. Eccl., III, 22. Cf. R. Devreesse, Le Patriarcat d'Antioche, p. 115.

<sup>2</sup> C'est d'ailleurs, au dire de H. J. Schoeps (Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1949, p. 385) la seule mention qu'on en trouve dans la littérature ancienne.

<sup>3</sup> Ed. E. G. Gersdorf, S. Clementis Romani Recognitiones, Leipzig, 1838, reproduite non sans fautes dans la PG t. I; cf. Cullmann, Le Problème littéraire du Roman Ps-Clémentin, Paris, 1930, p. 10.

L'écrit de base serait antérieur à 230; cf. Altaner, Patrologie, p. 78.

<sup>4</sup> Cullmann, op. cit., 17.

<sup>5</sup> Reconnaissances, I, XXVII—LXXII.

se complétait la première semaine d'années depuis la passion du Seigneur; et l'église de Jérusalem, devenue très nombreuse, croissait par le ministère de Jacques qui en avait été ordonné évêque par le Seigneur: *Verum cum frequenter super hoc rogarent, nos autem opportunum tempus requireremus, septimana jam una ex passione Domini complebatur annorum, ecclesia Domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Jacobum, qui a Domino ordinatus est in ea episcopus*<sup>1</sup>.

En cette occurrence, tandis que les Douze se sont réunis avec une grande multitude pour fêter la Pâque, Caïphe, fait auprès d'eux une dernière démarche: ou bien qu'ils établissent par de bonnes raisons que Jésus est le Christ Eternel, ou bien on leur montrera qu'il n'en est rien; et de toute façon le peuple retrouvera l'unité de sa foi. Or, cette fois-ci, le moment favorable semble arrivé; les apôtres montent au temple<sup>2</sup>; le colloque s'engage et se prolonge plusieurs jours, quand survient «un homme ennemi» qui amène la foule, et s'en prend spécialement à Jacques qu'il précipite du haut du parvis et laisse pour mort<sup>3</sup>. . . Au chapitre suivant, nous apprenons par une confidence de Gamaliel que cet homme ennemi a reçu de Caïphe le mandat de poursuivre tous ceux qui se trouveraient croire en Jésus, et «d'aller à Damas», muni de lettres qui l'autorisent à persécuter les fidèles: . . . *deferens (Gamaliel) quod inimicus ille homo legationem suscepisset a Caïpha pontifice ut omnes qui crederent in Jesum persequeretur, et Damascum pergeret cum epistolis ejus, ut etiam inibi auxilio usus infidelium, fidelibus inferret exitium*<sup>4</sup>. Et trente jours plus tard, nous voyons l'homme ennemi se mettre en route pour Damas.

Cet ennemi des Chrétiens, les Actes des Apôtres nous le font vraisemblablement connaître: il n'est autre que Saul lui-même, qui, dans des circonstances identiques, s'achemine vers Damas<sup>5</sup>. Pour les Judéo-Chrétiens, Saul est l'ennemi par excellence.

<sup>1</sup> Ibid., I, XLIII; éd. Gersdorf, p. 25.

<sup>2</sup> Ibid., I, LV.

<sup>3</sup> Ibid., I, LXX.

<sup>4</sup> Ibid., I, LXXI.

<sup>5</sup> Actes, IX, 1—2.

Ce n'est toutefois pas au martyre de Jacques que Saul a collaboré, mais à celui d'Etienne<sup>1</sup>. . . C'est que, pour les Judéo-Christiens, Etienne n'était guère moins odieux que Saul: faire participer Saul au martyre d'Etienne n'aurait pas eu de sens! D'où vraisemblablement la substitution de Jacques qu'on laisse pour mort: toutefois on ne le fait pas mourir, car on sait bien qu'il a vécu au delà de l'an 36.

Quant à la date de la persécution à laquelle Saul a collaboré, et qui, d'après les Actes, fut violente<sup>2</sup>, elle est nettement indiquée: «alors que se complétait la première semaine d'années depuis la passion du Seigneur», c'est à dire: au cours de la septième année à partir de la Passion<sup>3</sup>.

Cette indication est corroborée par un autre passage du même ouvrage. Au livre IX<sup>e</sup> des Reconnaissances Clémentines, nous lisons: *Ecce enim ex adventu justi et veri Prophetæ vix-dum septem anni sunt in quibus ex omnibus gentibus convenientes homines ad Judæam, et signis et virtutibus quæ viderant, sed et doctrinæ majestate permoti . . . , illicitos quosque gentilium ritus et incesta sprevere conjugia . . .*<sup>4</sup>: «Depuis la venue du Prophète juste et véritable, à peine sept ans ont passé au cours desquels des hommes venus en Judée de toutes les nations . . . ont renoncé aux rites des païens . . . ».

M. Schoeps qui tient, à la suite de J. Jérémias<sup>5</sup>, que la Passion eut lieu en 33, compte les années de 33 à 40/41<sup>6</sup>. Mais la chronologie de la vie de saint Paul, telle que la commandent les versets I, 18—II, 1 de l'épître aux Galates<sup>7</sup>, ne permet pas de fixer la conversion de saint Paul après ni avant les années 36—37. Etienne a dû être lapidé vers 36; la mention de Caïphe dans les

<sup>1</sup> Actes, VI—VII.

<sup>2</sup> Actes, VIII, 1.

<sup>3</sup> C'est ainsi que l'auteur des Actes dit: *Cum complerentur dies Pentecostes*, pour indiquer le cinquantième jour.

<sup>4</sup> Rec. Clém., IX, XXIX; éd. Gerdorf, 216; PG I, 1415.

<sup>5</sup> Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 27, 1928, 99 sq.

<sup>6</sup> *Theologie und Geschichte des Judentums*, p. 385.

<sup>7</sup> cf. Les trois premiers voyages de saint Paul à Jerusalem, *Recherches de science religieuse*, t. XLI, 1953, p. 335—336. Sur ce point, Dom Dupont (*Revue Biblique*, 1955, I, p. 57) veut bien se déclarer d'accord avec moi.

Reconnaissances Clémentines nous reporte au moins à cette même date: en 36, Caïphe était encore grand prêtre; l'année suivante, il ne l'était plus: Vitellius lui avait substitué Jonathan<sup>1</sup>. En comptant six années entières à partir de cette date, on arrive à l'année 30 qui serait celle de la Passion... Je prie les lecteurs de noter que je ne prétends pas fixer ainsi la date de la Passion: je cherche seulement à établir le sens de cette première tradition.

Voilà donc une tradition qui pourrait, comme l'écrit de base des Reconnaissances Clémentines, remonter au moins au début du III<sup>e</sup> siècle, et qui veut que la persécution à laquelle Saul avait collaboré, ait éclaté moins de sept ans après la Passion: ce qui pourrait signifier que les deux événements seraient à dater respectivement de 30 et de 36.

Selon une autre tradition, le Seigneur aurait commandé aux apôtres de ne quitter Israël pour l'évangélisation du monde, qu'après douze ans passés.

Clément d'Alexandrie, au VI<sup>e</sup> livre des Stromates, rapporte une déclaration de saint Pierre qui semble empruntée au Kérygma Petri<sup>2</sup>: Jésus aurait dit aux apôtres de prêcher la pénitence aux enfants d'Israël, puis, «après douze ans, d'aller par le monde afin que personne ne puisse se plaindre de n'avoir pas entendu la même prédication»: *μετὰ δώδεκα <δὲ> ἐτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Josèphe, Ant. Jud., XVIII, IV, 3; 95; cf. Abel, Histoire de la Palestine, I, 442.

Dans la Chronique d'Eusèbe, telle qu'on la lit dans la Patrologie latine (t. XXVII, 574), une main anonyme a noté pour l'année 36: *Jacobus, frater Johannis apostoli, jubente Herode rege, capite truncatus, occiditur*. La mention de Jacques, frère de Jean, est manifestement fautive; car, en 36, Tibère régnait encore, et par conséquent Hérode Agrippa qui est donné comme le responsable de la mort du martyr (Actes, XII, 1—2), n'avait pas encore reçu la royauté.

N'aurait-on pas tout simplement substitué le nom de Jacques, frère de Jean, à celui de Jacques frère du Seigneur, dont on savait qu'il avait vécu beaucoup plus longtemps? A moins, m'a fait remarquer, je crois, Dom Bellet, que la substitution ne s'explique par une confusion graphique. La date de 36, indiquée dans ce passage, n'en est pas moins intéressante.

<sup>2</sup> Clément nomme cette œuvre dans le contexte: Stromates, VI, VI 48; éd. Stählin, 456, 4; PG IX, 269 C.

<sup>3</sup> Ibid., VI, V, 43; éd. Stählin 453.

Apollonius, au début du III<sup>e</sup> siècle, est, au dire d'Eusèbe, un témoin de la même tradition: le Seigneur avait prescrit à ses apôtres de ne pas s'éloigner de Jérusalem avant douze ans: ἐπὶ δώδεκα ἔτεσιν μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ<sup>1</sup>.

Même mention dans les Actes de Pierre qui sont vraisemblablement de la même époque<sup>2</sup>: «Quand furent accomplies les douze années que le Seigneur avait prescrites à Pierre» (*Adimpletis duodecim annis quot* (Mss: *quod*) *illi praeceperat Dominus...*), le Christ lui apparaît, et l'invite à se rendre à Rome sur les pas de Simon<sup>3</sup>.

Si l'on compare ces trois textes à la tradition des sept ans, on remarque qu'ils insistent sur le fait que douze années entières ont passé, ou devaient passer, avant que les apôtres ne quittent la Palestine, tandis que les sept années étaient seulement en voie de s'achever quand survint le premier conflit.

Or l'une des dates les mieux attestées de l'histoire apostolique est celle de la mort d'Agrippa, peu après la Pâque de 44. C'est vraisemblablement l'année précédente qu'il faut situer le martyre de Jacques et l'emprisonnement de Pierre, puisqu'au lendemain de ces événements, Hérode alla séjourner à Césarée<sup>4</sup>.

De l'Ascension, si elle eut lieu en 30, au jour des azymes de l'an 43<sup>5</sup>, on compte douze ans et une dizaine de mois: ce pourraient être les douze ans révolus dont parlent nos textes<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Eusèbe, Hist. Eccl., V, 18, 14; éd. Schwartz, p. 408.

<sup>2</sup> L. Vouaux (Les Actes de Pierre, Paris, 1922, p. 207) propose la date de 200—210.

<sup>3</sup> Ed. Vouaux, p. 252—254.

Ailleurs il est dit que les disciples suivirent Jésus pendant douze ans (papyrus copte édité par C. Schmidt, TU VIII, 1—2, Leipzig, 1892, p. 196), ou que Jésus resta onze ans sur terre après sa résurrection: ce qui porte encore à douze ans son séjour avec les apôtres (Pistis Sophia, trad. Carl Schmidt, Leipzig, 1925, c. 1, p. 1; et Cod. Askew Woide, cité dans les Agrapha de A. Resch, TU V, 1889, p. 426. Il semble que ce soient là des versions secondaires de la même tradition.

<sup>4</sup> Actes, XII, 19.

<sup>5</sup> Actes, XII, 3.

<sup>6</sup> La tradition des douze ans interfère avec une autre tradition, en partie indépendante, celle des vingt cinq ans. Les Actes de Pierre ne connaissent que la première, et supposent la mort de l'apôtre aux en-

Une troisième tradition qui compte quarante deux ans et trois mois entre le début du ministère public de Jésus et la destruction de Jérusalem, limite à une année entière la durée du même ministère.

Clément d'Alexandrie, dans le I<sup>er</sup> Livre des Stromates<sup>1</sup>, donne un certain nombre d'indications qui seraient très précieuses, si elles étaient toutes fondées; les voici:

«Notre-Seigneur est né l'an vingt-huitième de l'empereur Auguste» (ce qui s'entend à compter de la bataille d'Actium, 2 Septembre 31; la 28<sup>e</sup> va du 2 Septembre 4, au 2 Septembre 3).

«La vérité du fait est attestée par ces mots de l'Evangile selon saint Luc: L'an 15<sup>e</sup> de Tibère César, la parole de Dieu se fit entendre à Jean, fils de Zacharie<sup>2</sup>, et encore par ces mots: Jésus se présenta au baptême à l'âge d'environ trente ans»<sup>3</sup>.

«Il ne devait prêcher qu'un an, ce qui est également écrit en ces termes: Il m'a envoyé prêcher une année de grâce du Seigneur»<sup>4</sup>.

«Il s'est donc écoulé quinze ans sous Tibère, quinze ans sous Auguste, en tout trente ans jusqu'à ce qu'il souffrit.»

«Or depuis le jour où il souffrit jusqu'à la ruine de Jérusalem, il s'est écoulé quarante deux ans et trois mois»: *Ἀφ' οὗ δὲ ἐπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ γίνονται ἔτη μβ', μῆνες γ'.*

La vingt-huitième année d'Auguste paraît déduite des deux textes cités, substitution faite de trente ans à la formule beaucoup plus vague de l'Evangile: environ trente ans. Il n'y a sans doute pas lieu de s'y arrêter.

Les deux autres données sont plus intéressantes.

Quarante deux ans et trois mois séparent les souffrances du Christ de la ruine de Jérusalem.

viens de 43 ou de 46, . . . sous le règne de Néron! (cf. Vouaux, op. cit., 57 et 93); tandis que le Chronographe de 354 qui ne connaît apparemment que la deuxième, date la mort de l'apôtre de 55 (éd. Mommsen, I, 57).

<sup>1</sup> Stromates, I, 21, sect. 147; éd. Caster, p. 151; PG VIII, 885—888.

<sup>2</sup> Luc, III, 1—2.

<sup>3</sup> Cf. Luc, III, 23.

<sup>4</sup> Cf. Isaïe, LXI, 1—2; Luc, IV, 19.

L'incendie de Jérusalem survint, d'après Josèphe, le 8 Gorpiaeos 70: c'est à dire vraisemblablement le 26 Septembre 70<sup>1</sup>; le sanctuaire avait été brûlé le 29 Août précédent. Quarante deux ans et trois mois plus tôt nous reportent en Mai ou Juin 28. Serait-ce la date de la Passion?

C'est ce qu'a compris Origène. Dans le *Contra Celsum*<sup>2</sup>, il entend les souffrances du Christ, du crucifiement; il dit, omettant les trois mois supplémentaires: «quarante deux ans, je pense, se sont écoulés depuis le jour où les Juifs ont crucifié Jésus jusqu'à la destruction de Jérusalem»: *τεσσαράκοντα γὰρ ἔτη καὶ δύο οἶμαι ἀπ' οὗ ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν γεγονέναι ἐπὶ τῇ Ἱερουσολύμων καθάρσει*<sup>3</sup>.

Mais Clément ne parlait pas de la Passion: le contexte montre clairement que, pour lui, les souffrances du Christ ont commencé avec sa vie publique, car «il s'est écoulé quinze ans sous Tibère, et quinze sous Auguste jusqu'à ce qu'il souffrit»: *πέντε καὶ δέκα οὖν ἔτη Τιβερίου, καὶ πέντε καὶ δέκα Αὐγούστου, οὕτω πληροῦται τὰ τριάκοντα ἔτη ἕως οὗ ἐπαθεν*.

La quinzième année de Tibère est celle du baptême, non celle de la Passion.

On pourrait, il est vrai, faire une objection: les mois de Mai-Juin 28 ne sont pas inclus dans la quinzième année de Tibère qui commence en fait le 19 Août 28: ils anticipent de quelque trois mois, et par conséquent les deux données sont contradictoires.

C'est là une objection qui intéresse plutôt les exégètes de saint Luc que les lecteurs de Clément; car celui-ci dit nettement qu'en remontant de quarante deux ans et trois mois à partir

<sup>1</sup> Josèphe, B. J., VI, VIII, 5; 407; éd. Niese, p. 566; trad. Th. Reinach p. 213; cf. Abel, Hist. de la Palestine, II, 37.

<sup>2</sup> Origène, *Contra Celsum*, IV, 22; éd. Koetschau, I, 291.

<sup>3</sup> Origène, il est vrai, substitue dans son Commentaire sur saint Matthieu, un autre calcul à celui-ci. Il ne compte plus, d'après Phlégon qu'une quarantaine d'années de la prédication de Jean-Baptiste à la ruine de Jérusalem; et de ces quarante ans, il déduit trois années du ministère de Jésus, quarante jours qui ont suivi la résurrection..., afin de ramener à quelque trente cinq ans (la moitié des *soixante dix* années de Daniel) l'intervalle qui sépare la Passion de la destruction de temple! PG XIII, 1657; GCS, éd. Klostermann: t. XI, 79. Mais ce sont là des calculs inspirés par les prophéties, calculs dont il y a toujours lieu de se défier.

de la ruine de Jérusalem, on aboutit à la quinzième année de Tibère: pour lui, il n'y a pas de problème. Et je me demande si, au lieu de recourir à la théorie de l'antidate selon laquelle la seconde année de Tibère aurait commencé le 1<sup>er</sup> Janvier suivant son avènement (car ce n'est là qu'une hypothèse)<sup>1</sup>, on ne devrait pas penser que Luc, comme Clément, se contente d'un calcul approximatif pour convertir en dates des indications de durée: des règnes impériaux, Clément ne retient que les années; Tibère a succédé à Auguste en 14; la quinzième année du règne est donc l'année 28.

Quoi qu'il en soit de ce détail, la tradition des quarante deux ans est liée chez Clément à celle qui assigne une seule année au ministère de Notre Seigneur.

Cette tradition prétend s'autoriser d'un texte prophétique: « Il m'a envoyé prêcher une année de grâce du Seigneur »<sup>2</sup>. On pourrait se demander si elle est autrement fondée. Toutefois on la retrouve dans les Homélies Clémentines.

Soucieux de faire ressortir la supériorité de l'enseignement reçu oralement par les apôtres sur celui que d'autres prétendent tenir d'une vision, Pierre présente cet argument: « S'il était possible que l'on reçût une doctrine par vision, pourquoi pendant une année entière, le Seigneur demeurant au milieu de gens bien éveillés, s'entretint-il avec eux? » διὰ τί ὁλῶ ἐναντῶ ἐγγρηγοροῦσι παραμένων ὠμίλησεν ὁ Διδάσκαλος;<sup>3</sup>.

Tertullien qui semble utiliser quelques uns des renseignements que nous avons trouvés chez Clément d'Alexandrie, y ajoute des précisions toutes personnelles. Il sait en effet qu'Auguste a vécu quinze ans après la naissance du Christ, et que le Christ souffrit en la quinzième année de Tibère: *Et supervixit...*

<sup>1</sup> Cf. Lagrange, Saint Luc, p. 100.

<sup>2</sup> Isaïe, LXI, 1—2.

<sup>3</sup> Homélie XVII, 19; PG II, 401 C; GCS t. XLII, 239—240 (éd. B. Rehm).

Cotelier fait à ce propos cette remarque: *quasi Christus duntaxat annum praedicaverit, et cum apostolis convixerit, juxta sententiam minus veram multorum ex antiquis haereticorum pariter et catholicorum*: « comme si le Christ avait prêché et vécu avec ses apôtres tout juste un an, selon l'opinion moins vraie de beaucoup d'auteurs, hérétiques et catholiques ». Il s'agit précisément de savoir si cette tradition est moins vraie.

*Augustus ex quo nascitur Christus annis quindecim...Hujus (Tiberii) quinto decimo imperii passus est Christus, annos habens quasi triginta cum pateretur*<sup>1</sup>; mais, au terme d'un long et curieux développement qui tend à montrer que, de la naissance du Christ à la destruction de Jérusalem, il s'est écoulé sept semaines d'années et demi, soit cinquante deux ans et demi<sup>2</sup>, il écrit: *Quae passio Christi*<sup>3</sup> *intra tempora septuaginta hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Caesare, Coss. Rubellio Geminio et Fufio Geminio, mense martio, temporibus paschae, die VIII kalendarum aprilium, die prima azymorum*: «la passion du Christ s'est achevée au cours des soixante dix semaines (d'années) sous le règne de Tibère, le consulat de Rubellius Geminus et de Fufius Geminus, au mois de Mars, au temps de la pâque, le huit des kalendes d'avril, le premier jour des azymes».

Ou bien Tertullien, recueillant le renseignement d'après lequel le Christ avait souffert la quinzième année de Tibère, a, comme Origène, pris le mot souffrances (*passus est*) au sens de Passion, confondant ainsi le début du ministère public avec la mort du Sauveur; et, sans tenir compte de la donnée des quarante deux ans et trois mois, il a calculé que la Pâque de la quinzième année de Tibère était la Pâque de l'an 29. Ou bien, ce qui paraît plus vraisemblable, il s'est contenté d'ajouter à la date de l'an 28 une année pour le ministère public (*perfecta est* serait dans ce cas à prendre au sens plein), sans remarquer que Jésus n'ayant commencé sa prédication qu'un certain temps après son baptême (Matth., IV, 17), il était impossible de compter entre deux pâques consécutives l'année entière dont parlent les

<sup>1</sup> Tertullien, Adv. Judaeos, VIII, 11 et 16; Corpus Christianorum (éd. A. Gerlo), t. II, p. 1360—1362; PL II, 614.

<sup>2</sup> Tertullien arrive à ce résultat étonnant en supprimant le règne de Claude, et en rognant celui de Néron! Ce qui faisait dire à l'érudit belge Jacques de Parnèle, au XVI<sup>e</sup> siècle, que Tertullien n'était peut-être pas très curieux d'histoire (*parum curiosus fuisse historiae*), à moins qu'il n'ait voulu imiter l'évangéliste saint Matthieu qui, dans les généalogies du Christ, omet celles qui dépassent les séries de quatorze (PL II, 615) ... C'eût été pousser un peu loin le respect de l'Ecriture!

<sup>3</sup> On lit dans la PL: „*Quae passio hujus exterminii*“ qui semblent une allusion à l'extinction du sacerdoce dont il est question dans le contexte immédiat (*Unctio exterminata*). Mais on n'a pas de mal à croire que c'est une leçon fautive.

Homélies Clémentines : pour que la prophétie d'Isaïe parût réalisée, il fallait que la prédication de Jésus se fût prolongée dans l'intervalles, non de deux, mais de trois pâques.

Tertullien semble être le premier à donner cette précision<sup>1</sup>. Pour Lactance qui la reproduit, l'année des deux Gemini est celle de la crucifixion : *Extremis temporibus Tiberii Caesaris, ut scriptum legimus, dominus noster Jesus Christus a Judaeis cruciatus est post diem decimum kalendas apriles, duobus Geminiis consulibus.*

Toutes ces précisions semblent provenir de déductions douteuses : si, des quarante deux ans et trois mois, on déduit une année entière, il faut descendre pour la date de la Passion jusqu'à l'année 30.

Voilà donc trois traditions chronologiques que nous trouvons dans le courant patristique, mais dont les attestations les plus anciennes et les plus exactes seraient à chercher dans les apocryphes : Etienne meurt moins de sept ans après la Passion ; les apôtres ne se dispersent qu'après douze ans passés ; la prédication de Notre Seigneur ne dure pas moins d'une année entière (Je ne parle pas des quarante deux ans et trois mois, car c'est une tradition relativement tardive : elle n'a pu naître qu'après le siège de Jérusalem, quand déjà certaines communautés judéo-chrétiennes étaient virtuellement séparées de l'Eglise-mère ; c'est peut-être la raison pour laquelle Clément en est le premier témoin).

Ces trois traditions semblent s'être déformées en cours de transmission : on a dit : sept ans, pour : moins de sept ans ; on a pris *επαθεν* au sens de Passion ; on a ramené l'année entière de prédication à quelques mois. Quant aux dates proposées, elles répondent à l'état évolué des traditions.

Mais si l'on remonte à ce qui semble être l'état originel de celles-ci, on n'a pas de mal à leur trouver un sens acceptable et concordant : que la Passion ait eu lieu en 30, et il n'y a aucune difficulté à fixer la mort d'Etienne en 36/37, le martyre de Jacques en 43, la destruction de Jérusalem en 70, la prédication

<sup>1</sup> Cf. J. Moreau, Lactance, De mortibus persecutorum, II, 194.

de Notre-Seigneur ayant duré un peu moins de deux ans (cela d'ailleurs étant dit, non pour établir sur d'aussi faibles bases une chronologie de l'histoire évangélique ou apostolique, mais en vue de formuler quelques questions).

N'y aurait-il pas intérêt à reprendre d'une manière plus complète et plus méthodique l'étude de ces traditions chronologiques?

Pour le faire, il ne faudrait pas se contenter de les étudier dans le contexte particulier d'un ouvrage ou de l'œuvre d'un auteur. Leur contexte, c'est la chaîne elle-même dont chacun des témoignages forme — idéalement — l'un des maillons: maillons, nous venons de le voir, essentiellement déformables.

L'intérêt d'une telle étude serait de déceler le mécanisme et la cause des déformations. Ce faisant, on écarterait un certain nombre de données fausses, comme paraît être celle du consulat des deux *Gemini*; et l'on recueillerait peut-être quelques renseignements complémentaires sur la mentalité des Pères: la manière dont Tertullien ramène à cinquante deux ans et demi la durée qui sépare la naissance du Christ de la ruine de Jérusalem, relève-t-elle d'une simple erreur, du mirage d'une fausse intuition, ou d'une volonté arrêtée de trouver dans les faits l'accomplissement d'une prophétie?

Pour mener à bien cette étude, ne devrait-on pas interroger plus soigneusement les apocryphes?

Mgr. Cerfaux, faisant la critique du livre de M. Cullmann sur saint Pierre, dans les *Recherches de science religieuse*<sup>1</sup>, disait au sujet du Roman pseudo-Clémentin «qu'il passerait de l'eau sous les ponts» avant que, de cette littérature, on ait «débourbé quelque bonne tradition d'une gangue de légendes et d'inventions partisans». Je crois que c'est parfaitement exact s'il s'agit de traditions doctrinales, ou de la manière dont sont présentés les faits.

Mais les précisions chronologique sont d'autre nature<sup>2</sup>. N'en serait-il pas des apocryphes comme des récits hagiographiques

<sup>1</sup> T. XLI, 1953, 2; p. 197.

<sup>2</sup> Elles sont étrangères à ces domaines comme elles le sont à celui des sources grecques étudiées par Werner Heintze: *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen*, TU XL, 3, Leipzig, 1914.

au sujet desquels le P. Delehaye a fait observer<sup>1</sup> que les compositions les plus artificielles recelaient parfois des parcelles de vérité: des pièces rapportées, ou ces fameuses coordonnées hagiographiques (la localisation de la tombe et la mention du jour anniversaire), éléments dont l'auteur ne pouvait s'affranchir sans nuire à la vraisemblance de son propre récit?

Tandis que les auteurs du Nouveau Testament se préoccupent fort peu de chronologie, en ce sens que saint Luc mis à part<sup>2</sup>, ils ne fixent jamais une date par rapport à l'année civile, parce que leur attention se porte normalement sur la bonne nouvelle du salut qu'ils ont mission d'annoncer, l'auteur d'une œuvre apocryphe peut fort bien avoir pour principal souci de rendre vraisemblable le récit qu'il fait des événements; et le meilleur moyen n'est-il pas d'y insérer des renseignements concrets: précisions chronologiques, mention d'un lieu ou d'un personnage, tous faits en un mot qui, si l'on prend la peine de les vérifier, donneront créance à l'œuvre entière?

Il se peut que les apocryphes<sup>3</sup> nous aient gardé sous leur forme primitive des précisions chronologiques qui faisaient partie, quand ils furent ébauchés, de la tradition orale, et qui se sont trouvées ensuite déformées avant qu'elles n'aient été utilisées par les Pères<sup>4</sup>.

Cette double étude des traditions chronologiques chez les Pères et dans les écrits apocryphes ne trancherait sans doute pas la question mise en tête de cet exposé: Traditions chronologiques légendaires ou historiques?

On ne démontrera peut-être jamais le caractère historique de ces traditions. Mais à défaut d'une preuve péremptoire qui, la plus part du temps, échappe en histoire, on pourrait cerner en quelque sorte la véracité de ces données.

---

<sup>1</sup> Cinq leçons sur la méthode hagiographique, Bruxelles, 1934, p. 31 et 32.

<sup>2</sup> Luc, III, 1—2.

<sup>3</sup> Mais qui nous donnera un *Corpus Apocryphorum*?

<sup>4</sup> Comme ils nous gardent sous une forme plus « naïve » les divers procédés de l'apocalyptique (parallélisme, symétrie, spéculation sur les sept âges du monde) qui peuvent aider à l'intelligence de certains écrits patristiques.

Comment n'être pas frappé par le fait que trois traditions indépendantes, ramenées à leur teneur la plus ancienne, postulent la même date de l'an 30 pour la Passion. Peut-être une recherche méthodique qui partirait de renseignements concrets (renseignements que nous refusent les Livres Saints, mais que nous donnent les Pères et qu'il est loisible d'interpréter ou de rectifier éventuellement à l'aide d'apocryphes anciens), recherche qui devrait être exégétique autant que patristique, apporterait — elle d'autres confirmations, leur recoupement constituant une forte présomption en leur faveur.

En tous cas, une enquête plus large ne manquerait pas d'éclairer quelque peu un secteur de la patristique assez rebutant : celui des traditions chronologiques que les Pères avaient reçues sous une forme déjà défigurée, ou qu'eux-mêmes, à la manière de copistes « trop intelligents » ont fâcheusement déformées, en voulant les rendre plus intelligibles.

## Les Pères et le Mouvement d'Oxford

D. GORCE, Grenade-sur-l'Adour (Landes)

Si l'un des caractères de la Réforme française, est, comme on sait, la rupture de continuité totale, brutale même, avec le passé, il n'en est pas ainsi de la Réforme anglicane: elle se montre, jusque dans les bouleversements qu'elle fait subir aux usages établis et jusque dans la main sacrilège qu'elle n'hésite pas à porter sur l'arche sainte du romanisme, plutôt conservatrice, si j'ose dire, ne s'en dégageant jamais absolument et en tout cas seulement par dégradations lentes et successives, rappelant un peu les ravages subtils et discrets de l'automne. Ainsi, la «messe papiste» ne perdra-t-elle que peu à peu son vrai caractère, de même que nombre de vestiges catholiques se retrouveront dans le premier Prayer-Book. Cela, intentionnellement, par respect pour l'Antiquité et à cause de la faiblesse du présent âge, ainsi que l'écrivent Bucer et Fagin<sup>1</sup>.

C'est à ce point que Calvin s'impatiente, reprochant, dans une lettre du 15 février 1555, aux anglicans de Francfort leur conservatisme religieux qui lui paraît tout à fait hors de mise et désuet: «*Amant ea quibus assueta sunt. Hoc primo et nugatorium et puerile est*: Ils aiment, écrit-il d'eux, ce à quoi ils sont habitués. Ce qui est au premier chef, puéril et frivole...<sup>2</sup>» Ce conservatisme si caractéristique, il est aisé de le toucher du doigt en ce qui concerne l'usage de la patristique. Le traité du ministre français Daillé, de 1631, *Du bon usage des pères*, où, sous couleur de réconcilier les trois premiers siècles avec Calvin et Zwingli, l'illustre écrivain en appelait soi-disant au témoignage des

<sup>1</sup> Lettre du 26 avril 1549. Zurich original letters, Parker Society, pp. 535—536.

<sup>2</sup> J. Calvini Opera, éd. Baum, Cunitz, Reuss, du Corpus Reformatum, II<sup>e</sup> série, XV, col. 394. Voir G. Constant, La Réforme en Angleterre, Edouard VI (1547—1553), pp. 140—142.

pères, fut longtemps, pour nombre de protestants, un ouvrage standard. C'était en réalité une sorte de *cheap shop*, de «magasin à bon marché», ainsi que le nommera à l'époque du Mouvement d'Oxford l'auteur du tract 88, où le Réformé pouvait à peu de frais faire son plein patristique, mais où l'auteur s'attachait en réalité d'une manière sournoise, quoique facile à dépister, à démonétiser les auteurs qu'il prétendait faire connaître.

Il en va tout autrement des théologiens anglicans d'Outre-Manche. La préface du premier Prayer-Book d'Edouard VI témoigne du désir de Cranmer d'établir un ordre de service liturgique «agréable à l'esprit et conforme à l'intention des vieux pères». Visitant sa cathédrale en 1550, l'archevêque s'enquiert de savoir «s'il existe une bibliothèque dans l'église, et, dans celle-ci, les œuvres de saint Augustin, de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Jérôme, d'Ambroise, de Chrysostome, de Cyprien, de Théophylacte<sup>1</sup>». Dans son sermon prêché à Paul's Cross en 1560, Jewell proposera de se rendre aux romanistes s'il est, parmi eux, quelqu'un d'instruit «capable de mettre en avant une seule phrase extraite de quelques vieux docteurs ou pères catholiques» à l'appui de leurs pratiques distinctes<sup>2</sup>. Les canons de 1571 donnent comme directive aux prédicateurs d'enseigner «ce que les pères catholiques et les anciens évêques ont pu amasser, en plus de l'Écriture». Le puritanisme sans doute s'engagera dans des voies différentes, mais l'Eglise d'Angleterre n'en persistera pas moins dans sa ligne patristique<sup>3</sup>.

Le terrible orage du XVIème siècle une fois dissipé, on verra au siècle suivant, «essentiellement grand», véritable «âge d'or à tous égards» et de «vaste érudition», les théologiens anglicans se réclamer à tout instant, pour appuyer contre Rome la Réforme, de l'antiquité de la tradition. Leur «cheval de bataille», pour employer une expression familière, mais qui traduit bien l'attitude, c'est, ils le proclament à l'envi, que les pères et l'Eglise primitive sont avec eux et pour eux. «La religion de l'Eglise d'Angleterre établie par la loi, proclame Simon

<sup>1</sup> Parker Society, Cranmer's Works, II, p. 161.

<sup>2</sup> Parker Society, Jewell's Works, I, pp. 20 et ss.

<sup>3</sup> Voir J. J. Blant, *On the right use of the fathers*, pp. 21 et ss.

Patrick, est le vrai christianisme primitif, en rien nouveau, si ce n'est qu'il rejette toutes les nouveautés qui ont été apportées dans l'Eglise, mais ce sont les catholiques romains qui en sont cause...<sup>1</sup> C'est à ce point que William Payne estime inutile de réfuter Bellarmin, les textes patristiques qu'il apporte suffisant à son sens à le réfuter de lui-même: «Nous sommes disposés à admettre comme une vraie marque de l'Eglise qui mérite ce nom le fait qu'elle est d'accord avec la doctrine de l'Eglise primitive, et nous sommes d'autant plus loin de réfuter Bellarmin qui l'appelle en témoignage, que nous ne doutons pas qu'il se réfute par là lui-même ainsi que toute la cause de l'Eglise catholique<sup>2</sup>.»

*Ab uno disce omnes*... C'est là, chez tous les *caroline divines*, comme un leit-motiv. Unanimes sur ce point leurs déclarations. Il n'est nullement à craindre d'ailleurs, selon eux, que ce témoignage patristique entre le moins du monde en concurrence avec les Ecritures, les pères n'ayant, disent-ils, reconnu vrai que ce qui en dérive étroitement. «Les églises réformées, proclame à son tour Francis White, ne rejettent pas toutes les traditions, mais celles qui sont illégitimes, superstitieuses, et ne concordent pas avec la première règle de foi, avec l'esprit de la sainte Ecriture. Les traditions authentiques qui concordent avec la règle de foi, servent à la piété, sont d'accord avec la sainte Ecriture, dérivent des temps apostoliques et ont le témoignage uniforme de la pieuse Antiquité, sont reçues et honorées de nous<sup>3</sup>.» On le voit: la position est nettement affirmée et marquée. Ce sera plus particulièrement celle des Andrewes, des Hooker et des Laud, plus tard des John Donne et des Jeremy Taylor, qui estimeront que, pour maintenir leur église dans son véritable esprit et l'isoler des courants protestants perfides venus du continent, le véritable antidote et le préservatif souverain sera la patristique. Il n'est, pour s'en rend compte, que de consulter un index général de leurs œuvres où l'appareil patristique se révèle important, luxuriant même, et, plus encore,

<sup>1</sup> Elmer More et Frank Cross, *Anglicanism*, p. 191.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 132.

les morceaux choisis si éloquents groupés par des mains expertes dans cet ouvrage de première valeur *Anglicanism* composé en collaboration, en 1935, par Elmer More et Frank Cross: c'est à chaque instant, et sur les divers chapitres de la doctrine, que les pères sont invités à déposer.

Ce n'est pas seulement la théologie, c'est le piété caroline elle-même qui se montre toute informée, toute assaisonnée, plus que cela, toute parfumée de patristique. «*Les Preces privatae*, écrit le Dr. H. B. Swete, incorporent des réminiscences de la plupart des illustres pères de l'Eglise: Irénée, Tertullien, Cyprien, Grégoire, Chrysostome, Jérôme, Augustin, des écrivains du Moyen Age comme Alcuin, saint Bernard, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin ...» Le même assaisonnement patristique se retrouvera dans les *Prayers for the dead* de l'évêque Ussher. Bref, on peut dire que toute la patristique s'y insère, telles des perles dans un écrin et comme en un reliquaire.

L'étude de la patristique d'ailleurs, à y bien regarder, n'est-elle point par elle-même comme une manière de piété? Qui s'y adonne n'a rien, selon Joseph Hall, à envier à personne, plus heureux qu'un anachorète qui, tout en ayant beau se refuser à penser, n'en a pas moins besoin d'apprendre quelque chose pour arriver à varier et à occuper ses journées: «Etre du même avis est difficile et au-dessus des forces humaines, mais, pour une personne à ce point pourvue de toutes sortes de connaissances que, selon ses dispositions, elle peut à son gré changer d'études, je m'étonnerai que jamais le soleil puisse paraître long à s'en aller. Combien de langues occupées s'exercent de bonne heure à babiller et se plaignent que la nuit vient trop vite. Quel esprit génial arriverait à se fatiguer de parler avec des auteurs de qualité, les plus inoffensifs et les plus doux des compagnons? Quel Ciel ne vit pas un érudit à qui il est donné, et cela à l'instant, dans une chambre fermée, de journellement converser avec tous les glorieux martyrs et pères, pouvant choisir à son goût le sentencieux Tertullien ou le grave Cyprien, le résolu Jérôme ou le débordant Chrysostome, le divin Ambroise ou le dévot Bernard ou celui qui seul est tel, le céleste Augustin, parler avec eux et entendre leurs sages et saints conseils, verdicts, résolutions,

et, pour aller plus haut, avec l'élégant Isaïe, l'homme de même qu'était Paul, leurs compagnons, les prophètes, les apôtres, plus encore, comme un autre Moïse, avec Dieu lui-même en eux tous! Laissons le monde nous mépriser. Pendant que nous prenons ces délices, nous ne pouvons l'envier, nous ne pouvons nous désirer autres que nous ne sommes... Au surplus, ajoutait-il, pleine d'embarras est la voie qui mène à d'autres satisfactions. C'est au bout seulement qu'est la récompense. Creuser dans les mines, forger dans le feu pour obtenir et affiner l'or, est une tâche d'esclave. Si le repos est pour le propriétaire dans le lingot, il ne l'est pas pour le travailleur, alors que le fait de la recherche, pour ce qui est du savoir, est en soi délicieux. L'étude elle-même est notre vie dont rien au monde ne nous détachera. Combien plus doux par conséquent son fruit et la conscience du savoir! En comparaison de quoi l'âme qui en a goûté méprise aisément toutes les humaines satisfactions<sup>1</sup>.»

«Au XVII<sup>e</sup> siècle, a-t-on justement noté, les théologiens anglicans étaient aussi familiers avec les pères que n'importe quels théologiens en Europe<sup>2</sup>.» C'est du XVIII<sup>e</sup> siècle en réalité que date à proprement parler, dans l'Eglise anglicane, la décadence patristique. Il arriva tout d'abord que les évêques hanovriens confondirent l'enseignement des pères dans le même mépris que celui des non-jurors. Autre cause d'oubli ou de défaveur: l'impossibilité, dans la controverse déistique, de faire appel à leur témoignage comme également admis par les deux partis. A quoi il faut ajouter la frivolité régnante qui porte les esprits à considérer comme sans nécessité et sans fruit l'étude des pères. Il est de mode de détourner les regards du champ d'études jusque-là si cher à ceux qui ont précédé. Lorsque Waterland voudra controverser avec ceux qui attaquent la divinité du Fils et du Saint-Esprit, il se rendra bien compte qu'il ne peut le faire sans en appeler à l'Antiquité, mais le ton timide et réservé qui sera le sien dans la discussion des arguments tirés de ce temps montre qu'il sent bien qu'il a contre lui son époque. Ce sont les Mosheim et les Daillé qui s'imposent. Mil-

<sup>1</sup> Anglicanism, p. 761.

<sup>2</sup> Liddon, Life of Pusey, vol. I, p. 413.

ner lui-même qui, dans son *Histoire de l'Eglise*, s'attache à montrer en beau l'histoire de l'Eglise ancienne, n'en est pas moins retenu, on le sent bien, par l'étroitesse du préjugé traditionnel qui l'empêche de rendre justice même à saint Augustin<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, le filon patristique, et c'est là le fait important, reste, quelque peu effacé il est vrai, mais toujours ouvert et toujours accessible. Il fait partie de cette intéressante « ligne rouge: *red line* », dont parle Baring-Gould comme ayant persisté, par une loi mystérieuse, et contre toute attente, depuis la Réforme jusqu'au XIXe siècle, continuant à marquer nettement, parmi les positions affaiblies du protestantisme, la voie de la tradition. C'est lui, car, on ne saurait trop le proclamer, il n'y a pas plus de génération spontanée et de commencement absolu dans le monde des âmes que dans celui des corps, que les hommes du Mouvement s'attacheront à retrouver.

Le culte des pères est pour ainsi dire au cœur de celui-ci. Si quelque chose en effet est capable de déprotestantiser l'Eglise anglicane, c'est lui à n'en pas douter. Hampden, qui forme à Oriel, avec Arnold et Whately, le trio low-church, s'opposant au trio high-church représenté par Keble, Pusey et Newman, traitant, dans les *Bampton lectures*, de la « supériorité du clergé latin sur le grec », semble il est vrai ne voir dans les pères d'Occident : Ambroise, Jérôme et Augustin, que qualités purement humaines ; habileté ; subtilité, commerce du monde, sans rien plus<sup>2</sup>. C'est à ce point que Pusey se voit obligé de protester contre son langage sarcastique<sup>3</sup>. Mais, en face de cette école libérale, qui fait profession de rejeter tout dogmatisme et toute formation théologique pour une religion soi-disant plus large, - d'où le nom de Broad Church donné au groupe, - et soi-disant plus compréhensive, les tractariens, partant de principes contraires, envisagent un retour pur et simple au passé et à l'Eglise primitive. Il s'agit ni plus ni moins à leur sens de réformer la Réforme, si l'on peut dire, en ramenant l'Eglise d'Angleterre

<sup>1</sup> Life of Pusey, pp. 413-414.

<sup>2</sup> Bampton lectures, pp. 17-18.

<sup>3</sup> Dr. Hampden's theological statements, pp. XXIX-XXXIII.

à la conception catholique des Andrewes et des Laud, et en renouant par eux les relations avec ces grands ancêtres trop oubliés qu'étaient les pères.

Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions entre leurs mains leurs traités, ceux-ci étant pour ainsi dire leurs livres de chevet. C'est tout jeune que Pusey avait été initié à la patristique, son père lui ayant donné en cadeau, avant qu'il ne prit les Ordres, un exemplaire de Chrysostome. Absorbé par la suite, étant en Allemagne, par l'étude de la théologie et des langues sémitiques, il ne perdra pas néanmoins les pères de vue, mais, pendant quelques années, ne les connaîtra que par extraits, se référant, en cas de besoin, et sur des points spéciaux, aux copieux *indices* des éditions bénédictines. C'est plus tard seulement qu'il prendra la peine de les lire et relire, traité par traité. A ce point qu'il lui arrivera de dire qu'«il vit en saint Augustin», sa pensée étant toute pénétrée de celle du Grand Africain. Il est en tout cas dès ce moment, assez familier avec les pères pour se rendre compte du déficit lamentable résultant pour l'Eglise anglicane de leur méconnaissance.

Pour Newman, le contact avec les pères paraît s'être produit, de même que pour le Bréviaire romain, par étapes et comme par bonds successifs suivis de reprises et un peu au gré des circonstances. C'est dans *l'Histoire de l'Eglise* de Joseph Milner, qui en contient de longs extraits, qu'à quinze ans, c'est-à-dire encore enfant, il fait connaissance avec eux, et, selon son mot, s'en «éprend». <sup>1</sup> Cette découverte toutefois ne suffit pas, loin de là, à l'y attacher entièrement. Il sentira se développer en lui, durant quelques années encore, «un certain dédain pour l'antiquité chrétienne» qui se traduit par des «expressions inconsidérées qu'il se surprend employant dans *l'Encyclopaedia metropolitana* contre les pères<sup>2</sup>». C'est à ce point qu'en 1827 certains de ses confrères le considèrent comme presque arianisant. A mesure qu'il se «dégage de l'ombre du libéralisme, il sent renaître sa «dévotion», le mot est encore de lui, pour eux, et se met à les lire durant les vacances de 1827, «par ordre

<sup>1</sup> Apologia, p. 7.

<sup>2</sup> Ibid., p. 14.

chronologique»<sup>1</sup> qu'en débutant par saint Ignace et par saint Justin. Pusey, alors en Allemagne, se fait son pourvoyeur et le gratifie à plusieurs reprises d'importants envois de livres auxquels l'amabilité de ses élèves et amis, connaissant ses goûts, se fait une joie d'ajouter encore. En possession de ce qu'il nomme ses *huge fellows*, ses «gigantesques amis», qu'on peut voir encore s'étaler comme en un témoignage, reste à trouver le loisir voulu pour les lire. Les grandes vacances y pourvoient. A l'approche de celles de 1829, il est en pleine fringale patristique: «J'ai tellement faim d'Irénée et de Cyprien, écrit-il à sa sœur Harriett le 25 juin, qu'il me tarde d'arriver aux vacances . . .<sup>2</sup>» Déchargé enfin du tutorat, il sera dès lors tout à son affaire. «Les pères se dressent de nouveau tout entiers devant moi, écri t-il exultant: *The fathers arise again full before me . . .*»<sup>3</sup> Ce faisant, il est tout à fait dans la ligne des vieux anglicans. Ce que ne manque de lui rappeler sa sœur lui écrivant dans une lettre, pour le mieux encourager, que l'archevêque Usher avait mis dix-huit ans à les lire, ayant commencé à vingt<sup>4</sup>.

L'on assiste en réalité à une véritable contagion patristique. «*A great reader of ecclesiastical antiquity*: Un grand lecteur de l'antiquité ecclésiastique»<sup>5</sup>: telle est une des caractéristiques que donne Newman de son ami Charles Marriott. Jack Morris, d'Exeter, passe toutes ses journées dans la tour du collège à lire les pères<sup>6</sup>. Mark Pattison note, vers 1838, là «passion qu'il éprouve à leur étude», passion qui lui est «venue il est vrai, ajoute-t-il, davantage de Gibbon que du tractarianisme», mais qui n'en fait pas moins désormais «partie intégrante de son plan pour une vie d'étude dans les salles du collège»<sup>7</sup>. Froude est peut-être parmi les membres du groupe le moins informé de patristique. Un des reproches que lui adresse Newman c'est

<sup>1</sup> Apol., p. 13—14; 25.

<sup>2</sup> Letters and Correspondence, éd. 1911, p. 184.

<sup>3</sup> Ibid., p. 148; p. 184.

<sup>4</sup> Ibid., p. 118.

<sup>5</sup> Voir à l'art M. C. Marriott du Dict. of nat. biogr.

<sup>6</sup> Mark Pattison, Memoirs, pp. 184—185.

<sup>7</sup> Ibid., p. 173.

précisément qu'il n'accordait pas assez de valeur aux écrits des pères de l'Eglise<sup>1</sup>.

*Ignoti nulla cupido* . . . Encore faut-il, c'est même la primordial, pour ramener vers les pères l'attention de leurs coreligionnaires, que les tractariens en fassent connaître les textes, seule manière d'y attacher les esprits. C'est à ce désir que se rattache toute une série de travaux entrepris par eux. Notons d'abord, comme première amorce, la fondation, en 1832, par Hugh Rose de Cambridge du, *British Magazine and monthly register of religious and ecclesiastical information* et celle, par William Lyall, agissant de concert avec lui, de la *Theological library*, dont 14 volumes parurent de 1832 à 1846; également la traduction par Newman des *Prayers for the dead*, on ne peut plus opportune à son sens à un moment où, ainsi qu'il le fait remarquer, «beaucoup de personnes se demandent si elles ne seront pas conduites à l'alternative ou de laisser de côté les premiers pères où d'embrasser le papisme»; celle encore, sorties de la même plume, des *Dévotions grecques* de l'évêque Andrewes, traduites et arrangées, qui fait l'objet, sous ce titre, du tract 98.

Mais l'entreprise la plus vaste à cet égard est, en 1836, la *Library of the fathers*, destinée à faire passer en langue anglaise les principaux chefs-d'œuvre de la patristique et due à l'initiative de Pusey qui donne comme premier numéro de la collection une refonte de la traduction des *Confessions* de saint Augustin par W. Watts, avec préface appropriée. Newman y collabore activement avec Keble, espérant, ainsi qu'il l'écrit, faire couler par elle sur son siècle, un «flot de théologie»<sup>2</sup>. Au grand œuvre chacun apperte sa pierre. Charles Marriott en est, avec Pusey, la cheville ouvrière. Newman écrit pour sa part diverses préfaces, traduit et annote deux volumes et extraits de saint Athanase. Quarante-trois volumes s'étageront ainsi successivement, au rythme de quatre par an, de 1838 à novembre 1885<sup>3</sup>.

Tel est l'enthousiasme déclenché par la bibliothèque en question qu'il suscite de beaux gestes de désintéressement.

<sup>1</sup> Apologia, p. 25.

<sup>2</sup> Lett. and Corr., II, p. 183.

<sup>3</sup> Liddon, Life of Pusey, vol. I, appendice, pp. 445—447.

Pusey n'hésite pas à vendre carrosses et chevaux, et Mrs Pusey ses bijoux, pour la financer<sup>1</sup>. Farcis également de textes patristiques les tracts de Pusey 67 à 69 sur le baptême, qui forment à eux trois environ 300 pages. D'autre part, et conjointement et en liaison étroite avec eux, s'impriment de petites brochures, de prix modique elles aussi, sous le titre de *Records of the Church*, traductions de quelques écrits des premiers pères, tels que ceux de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise, de Tertullien sur le baptême, de Vincent des Lérins sur les notes de l'hérésie, etc . . . Marriott édite à part, en 1848, quatre petits traités de saint Augustin; en 1853, *l'Interprétation par Théodoret de toutes les épîtres de saint Paul*. Tout cela, pour mieux favoriser le contact.

A côté des traductions, se placent les études proprement dites destinées à dégager l'âme des textes et la doctrine qu'il sont sensés contenir. Dans cet ordre d'idée se place un ouvrage d'envergure ne contenant pas moins de 422 pages, tel que *The arians of the forth century*, publié par Newman à la fin de 1833. Débordant son titre, puisque le concile de Nicée n'apparaissait qu'à la 254<sup>e</sup> page et n'occupait que 20 pages au plus, il visait surtout à l'étude du milieu alexandrin et à la fermentation doctrinale qui, bien avant Arius, s'y était fait jour, «un océan à courants multiples»<sup>2</sup>, ainsi que l'écrivait l'auteur.

A ranger tout à côté *The prophetical Office of the Church*, où il essayait de former un «corps de théologie» avec les matériaux jusqu'alors épars et mal assortis des docteurs anglicans et des pères. Du même ordre, quoique de meindre onvergure, le tract 89 «concernant le mysticisme attribué aux premiers pères de l'Eglise: *on the mysticism attributed to the early fathers of the Church*». C'est à tout instant en réalité que, dans les tracts, les pères sont invités à déposer sur les diverses questions brûlantes telles que celles de l'Eglise, de la prière et de ses modalités et fréquence, du jeûne, de la régénération baptismale, de la transsubstantiation, du purgatoire, du célibat ecclésiastique tout particulièrement.

<sup>1</sup> Geoffrey Faber, *Oxford Apostles*, 2<sup>e</sup> éd. p. 355.

<sup>2</sup> *Apologia*, p. 26.

Non content de chercher dans les pères un appui de la pensée théologique, les tractariens, allant plus loin, ambitionnent de lier avec eux une amitié particulière réelle et véritable. Tel est le cas de Newman dans les *Historical Sketches*. Et cela, chose plus étrange encore, sans tirer à lui les textes le moins du monde et les solliciter, sans les «newmaniser», autrement dit, par une sorte de connaturalité, seule explicable par les aspects variés de sa riche personnalité l'apparentant aux grands modèles qu'il décrit. N'a-t-il pas, de par son amour de la vérité qui lui fait se rendre cette justice qu'il n'a jamais «péché contre elle», partie liée avec Athanase, de par son tempérament tout fait d'intériorité et de *sensitiveness* et, au surplus, quelque peu mélancolique et tinté de byronisme, avec un Grégoire de Nazianze, de par son attention portée vers le «réel» tant spirituel que matériel, avec un Chrysostome, si homme dans la meilleure acception du terme, autant que si saint. Il ne cache pas d'ailleurs, dans la petite *Introduction* à son étude sur les dernières années de ce père, sorte de petit manifeste patristique, mais combien gros de portée, que ce qui l'intéresse surtout chez ces géants, c'est «leur intérieur» le «secret de leur vie d'homme», toute, choses aussi étrangères hélas à tant de patrologues que le secret des Ecritures à tant d'exégètes.

Pour Newman enfin, le culte des pères aboutira ni plus ni moins, et cela tout à fait à son insu, et avec la plus parfaite candeur, à le conduire à Rome. Ses ennemis le lui avaient prédit sans détour: «Les pères, avaient-ils coutume de lui dire, vous conduiront à Rome!» Longtemps cependant il s'était fait illusion. Dieu sait avec quelle ardeur il s'était attaché, en se les associant, à tracer sa *via media*. «S'il se trouvait dans les pères, écrivait-il confiant, et comme pour parer à toute éventualité quelque chose qui pût surprendre, ce ne serait que pour un temps, l'explication serait facile à trouver; en tout cas, cela ne pourrait conduire à Rome<sup>1</sup>.» La réalité n'allait pas tarder à le démentir.

Un premier doute lui vient, vers la fin de juin 1839, à propos de l'histoire des monophysites. Ce qu' étaient ces hérétiques,

<sup>1</sup> Apologia, p. 56, 63.

au Ve siècle, par rapport à l'Eglise universelle et au siège de Rome, les anglicans ne le sont-ils pas précisément au XXe? Terrible, impressionnante au possible la similitude. Du coup, la «forteresse» qu'était pour lui l'Antiquité, et qu'il s'était plu à considérer comme imprenable, lui paraît ébranlée. Ce doute, un article de Wiseman, lu au cours du mois d'août, dans lequel l'illustre prélat rapprochait les donatistes des anglicans, ne va faire encore que l'aggraver. «*Securus judicat orbis terrarum*»: C'est l'Eglise universelle qui juge en sécurité: cette sentence, citée par l'auteur, par laquelle Augustin prétendait indiquer un moyen crucial de départager les deux évêchés d'Afrique en rivalité, lui procure comme «une crise d'estomac», tant elles lui paraît condamner sa propre position. La *via media*, il le voit bien, et il n'hésite pas à l'écrire, c'est désormais l'équilibre sur une jambe<sup>1</sup>. A la fin de 1841, il est «sur son lit de mort»<sup>2</sup>. Encore un peu, et, à la faveur du loisir studieux de Littlemore, fécondé par une prière instante, qui va lui permettre de mettre au point sa position considérée comme de plus en plus intenable, il ne tardera pas à rétablir le pont entre l'Eglise primitive et le catholicisme romain, celui-ci en étant, à bien considérer les choses, non point le contre-pied, mais le «développement naturel et nécessaire», et cela «historiquement et logiquement»<sup>3</sup>.

D'où une double issue à la fermentation patristique qui se fait jour au sein du Mouvement d'Oxford: tandis que celui qui en est l'âme va s'effondrer «sous les coups de saint Léon»<sup>4</sup>, ses satellites, eux, resteront, pour la plupart du moins, irréductibles dans leur position religieuse. Divergence frappante, que j'aurais mauvaise grâce à qualifier, préférant m'abriter derrière l'exclamation de surprise de l'Apôtre s'écriant, abîmé qu'il est devant l'insondable de Dieu: «O abîme de richesse de sagesse et de science de Dieu, qu'impénétrables sont donc ses jugements et inexplorables ses voies»<sup>5</sup>!

<sup>1</sup> Apologia, pp. 114—117.

<sup>2</sup> Ibid., p. 147.

<sup>3</sup> Essay on development, p. 170.

<sup>4</sup> Apologia, p. 120.

<sup>5</sup> Rom., XI, 33.

## Die antiarianische Bewegung im Abendlande und die Wege ihrer religiös-kulturellen Auswirkung

J. A. JUNGSMANN S. J., Innsbruck

Daß die religiöse Geisteswelt zwischen der Patristik und dem frühen Mittelalter bei aller Kontinuität der theoretischen Aussagen einen tiefgehenden Wandel durchgemacht hat, liegt auf der Hand. Er zeigt sich vor allem in der christlichen Kunst und in der Liturgie. Als besonders auffällige Symptome dieses Wandels können folgende Tatsachen genannt werden: Gegenüber dem österlichen Gedankenkreis mit den Bildern vom verklärten Erlöser in seiner himmlischen Herrlichkeit tritt das weihnachtliche Thema in den Vordergrund und dann überhaupt der Bereich des irdischen Lebens Jesu mit Kindheits- und Leidensgeschichte. Im liturgischen Beten wird die Gebetsanrede an Gott durch Christus und damit der Gedanke von der Mittlerschaft Christi an vielen Stellen zurückgedrängt durch die Anrede an Christus oder an die heiligste Dreifaltigkeit. Im Gottesdienst selber wird der Gemeinschaftscharakter stark abgeschwächt, indem der Klerus am Altar sich weithin isoliert und das Volk dem liturgischen Vorgang nur mehr an Hand einer allegorischen Deutung der Zeremonien folgt. In der Frömmigkeitshaltung tritt das Bewußtsein vom neuen Leben in Christus zurück; im Vordergrund steht nun das Gesetzhafte und das menschliche Tun.

Der Erklärung dieses für die religiöse Kultur des Mittelalters entscheidenden Übergangs sind bisher nur geringe Bemühungen gewidmet worden. Es ist, besonders von Abt Ildefons Herwegen, auf den Charakter der nun herrschenden germanischen Völker hingewiesen worden, auf ihre am Subjektiven und Konkreten interessierte Geisteshaltung; näherhin soll der entscheidende Umschwung durch das Schwinden des Verständnisses für das Kultmysterium hervorgerufen sein.

Es scheint aber, daß die treibenden Kräfte der hier vorliegenden Entwicklung in erster Linie vielmehr zu suchen sind im Abwehrkampf und in der Abwehrhaltung gegenüber dem Arianismus, der das Dogma von der Gottheit Christi bedrohte, einer Abwehr, die zumal in Spanien bis an den Ausgang des sechsten Jahrhunderts eine bittere Notwendigkeit war. Die Geistigkeit der damals führenden spanischen Kirche hat aber u. a. auf die irische Kirche nachhaltig eingewirkt; in der Erforschung der irisch-keltischen Liturgie sind die „spanish symptoms“ seit Edmund Bishop ein geläufiger Begriff. Über die Angelsachsen, besonders Bonifatius und Alkuin, wirkt diese Haltung auf das Festland zurück, wo die gallikanische Liturgie auch ihrerseits schon, wenn auch weniger tief, von der gleichen Geistesart geprägt gewesen war. Hier stößt die Entwicklung auf die römische Liturgie, die inzwischen im Frankenreich herrschend geworden ist und die ihrerseits zunächst noch ganz von der älteren Haltung bestimmt war. In einer Reihe von charakteristischen Änderungen, die diese auf dem neuen Boden erfährt, offenbart sich die Kraft der in Rede stehenden Entwicklung.

Es wäre also eine lohnende Aufgabe, den genaueren Wegen dieses bedeutsamen Vorgangs nachzuspüren. Nach Feststellung charakteristischer Elemente der einen wie der anderen Geisteshaltung, die sozusagen als Leitfossilien dienen müßten, wären die spanischen, irischen, angelsächsischen und fränkischen Quellen auf ihre Zugehörigkeit zur älteren und auf ihre Beeinflussung oder Bestimmung durch die neuere Geistesart zu durchforschen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In groben Umrissen habe ich den Gesamtvorgang zu zeichnen versucht in der Studie „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter“, Zeitschrift f. kath. Theologie 69 (1947) 36—99. Eine Studie eines meiner Schüler über Alkuin ist in Vorbereitung. Bedeutsam ist auch die Abhandlung von Erwin Iserloh, Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius, Trierer Theologische Zeitschrift 63 (1954) 193—205.

## The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D.

Some notes on the Bishop-lists

N. Q. KING, Achimota (Gold Coast)

The Council of Constantinople which was held in 381, afterwards known as the Council of the 150 Holy Fathers, and later still, as the Second Oecumenical, was a meeting of unique importance, but no minutes of its proceedings, as such, have survived, and we cannot even be sure of its Bishop-lists. Although the Priscan, Isidorian and Dionysian Latin, as well as some Syriac versions were known, as late as the end of the last century, scholars could seriously doubt the value of the extant Bishop-lists. But since the publication of the lists given by the Patmos manuscripts *qoβ'* and *qoy'*, and the definitive edition of the Syriac manuscripts, the whole study has been placed on a secure basis<sup>1</sup>. We may with confidence put forward a list of about 140 of the Fathers, and say that they attended, and base certain deductions on this confidence. Unfortunately the end of the lists in the Patmian manuscripts is in disorder, so we cannot be as sure about the last six or so names. Nevertheless, after a few slight modifications, the Syriac list may be accepted much as it stands.

The first name on the list is that of Nectarius, Gregory of Nazianzus' successor as Bishop of Constantinople. This may be clear proof that the primacy of Constantinople was accepted in the manner laid down by the third canon of the Council. It is

---

<sup>1</sup> C. H. Turner in *Journal of Theological Studies* XV (1914) pp. 168—178, and in *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, tom. II, pars III, Oxford 1939, pp. 433—464 gives the Greek and Latin Lists. For the Syriac see F. Schulthess, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon* (Abhandlungen d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. Bd. X, no 2), Berlin 1908, pp. 113ff. and ed. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1904, vol. IV, pp. 158ff.; cf. also O. Braun in *Orientalische Studien* Th. Nöldeke gewidmet, Leipzig 1906, vol. I, pp. 463ff.

significant to find that in a law of 30 July 381<sup>1</sup> the same precedence of Constantinople over Alexandria is taken for granted. On the other hand, it is possible that Nectarius signed first, not as Bishop of Constantinople, but as representative of the Emperor. The see of Rome had sent no delegates to this Council perhaps because the Councils of Constantinople and Aquileia 381 were looked upon as twin oecumenical councils as Seleucia and Rimini had been in 359, and Rome would not be represented at an Eastern Council<sup>2</sup>. However, we know that Pope Damasus briefed Ascholius of Thessalonika on what attitude to take at Constantinople<sup>3</sup>. In some sense, Ascholius was the Papal representative. We know that he attended and played an important part. Unfortunately his name does not appear on the Bishop-lists. Perhaps he refused to associate himself with the work of the Council because of the Third Canon.

The next signatures are those of Timothy of Alexandria and Dorotheus of Oxyrhyncus. These are the only Egyptian names given. The paucity of their names contrasts with the large numbers of Egyptians who attended Nicaea, Ephesus and Chalcedon. Possibly more Egyptians were present than the two whose names appear. In any case the Bishop of Alexandria very much represented the Church of Egypt. Of Timothy it is worth remarking that he was the brother of Peter, the previous Bishop, and had only succeeded him fairly recently — hence his late arrival at the Council. If Theodoret<sup>4</sup> is to be trusted, he was one of the consecrators of Maximus the Cynic as Bishop of Constantinople at a time when Gregory of Nazianzus was the rightful claimant. If Timothy really had a hand in that disgraceful affair, it would be small wonder if he was hated by the main parties at the Council, that is, the Meletians and Cappadocians, who were supporters of S. Gregory. Also, his previous action would help to explain the Council's provisions limiting the power and precedence of the Bishops of Alexandria.

<sup>1</sup> Codex Theodosianus XVI 1, 3.

<sup>2</sup> We may compare S. Ambrose's explanation why no Easterners were at Aquileia, *Gesta Concilii Aquileienseis* 6 ff., PL XVI, 957 ff., Mansi III, 599 ff.

<sup>3</sup> S. Damasi Epistola V, PL LXIII, 365 ff.

<sup>4</sup> H. E. V 8, 3.

Palestine was well represented by nine Bishops, headed by Cyril of Jerusalem. According to the list, his right to the see of Jerusalem was taken for granted. Phoenicia sent nine men. A certain Zeno represented Tyre, and, if this is the same Zeno who signed at Nicaea in 325, he seems to be the only man whose name appears on both lists. Berytus was represented by Timothy. This perhaps indicates that some Apollinarians were still acceptable among the Fathers. Syria was represented by fourteen men. Meletius of Antioch heads the list, although we know he died fairly soon after the beginning of the Council, and Flavian, his successor, and Elpidius, signed as priests of Antioch. Paulinus of Antioch (Bishop of the Eustathians) was not present, although he attended the Council of Rome in 382. His absence lends some support to the view that the Fathers of 381 should be considered "Neo-Nicenes" rather than strict "Nicenes" of the type of Eustathius of Antioch who played so important a part at Nicaea in 325. Laodicea was represented by Pelagius who attended the Councils of Antioch of 363 and 379 on behalf of that see. It is known that this Pelagius was an ally of Meletius of Antioch. Possibly some ecclesiastical chicanery, backed by Meletius and aimed against Apollinarius, had been going on some time before Apollinarius' christological views gave his enemies a chance to get him condemned.

If we compare our list at this point with Theodoret's description of the party Meletius built up in the Antioch area in 379 and 380, and with the fragmentary list of names of the Council of Antioch of 379 given by the Verona Codex LX (58)<sup>1</sup>, it seems probable that the Meletian party was well organised and had a prepared programme before the Council of 381 met, and was thereby enabled to gain its own way. It is possible to suggest that what the Council of Antioch in the winter of 324/325 was to Nicaea 325, Antioch 379 was to Constantinople 381.

<sup>1</sup> Theodoret H. E. V 4. On the Verona Codex and the Council of 379 see Turner, *op. cit.* I 625f.; the Ballerini (PL LVI, 143ff.); Merenda (PL XIII, 347ff.); Schwartz, *Nachrichten v. d. kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 1904 pp. 357ff., and ZNTW XXXV (1936) pp. 1—17; Telfer, *Harvard Theological Review* XXXVI (1943) pp. 169—246; Bardy, *Revue Bénédictine* XLV (1933) pp. 196—213.

We return now to the rest of the list. Arabia was represented by six men, two of whom, Agapius and Bagadius in later years contended for Bostra. Osrhoëna, Mesopotamia and Augustoeuphratensia sent eleven men, among whom at least four were protégés of Meletius of Antioch. Cilicia sent eight men, led by Diodore of Tarsus, who had been consecrated by Meletius.

Cappadocia was represented by at least six men, who included Basil's successor at Caesarea, Helladius, and his brother, Gregory of Nyssa. This Gregory had attended the Council of Antioch in 379<sup>1</sup>. Theodoret<sup>2</sup> says Basil's brother Peter was present at Constantinople, 381, but he does not appear on the list. Gregory of Nazianzus appears in the list as Bishop of that see, although he probably did not attend the Council after resigning from Constantinople. Armenia Minor sent two men who may have been father and son, and Isauria sent eleven.

Cyprus sent four men. Epiphanius of Salamis is conspicuous by his absence. He was a supporter of Paulinus of Antioch and attended the Roman Council of 382. He probably shared the Western suspicion of the new régime amongst the Orientals.

Pamphylia sent ten men and Lycaonia thirteen, among whom were known friends of S. Gregory of Nazianzus<sup>3</sup>. Pisidia sent fifteen men, Lycia nine, the Phrygias four, Caria two and Bithynia five.

We come now to the end of the list.

The end of the Patmian list:

*Πόντου*

140}	missing	145 Ἀγρίος πόλεως Ἡμιμόντου
141}		Πόντου Πολεμονιακοῦ
142	Τερέντιος πόλεως Ἀμασίας	146 Ἀτάρβιος διὰ Κύλου ἀναγνώστου
143	Ἐθέριος πόλεως Τομαίων	
144	Σεβαστιανὸς πόλεως Χερσονήσου	
	Ἀχιλεὺς πόλεως Ἀπαμείας	

<sup>1</sup> De vita S. Macrinae, PG XLVI, 973d.

<sup>2</sup> H. E. V 8, 4.

<sup>3</sup> See his testament, PG XXXVII, 393f. and Martroye, Mémoires de la Soc. Antiq. de France LXXXVI p. 219.

## The end of the Syriac list:

Greek "equivalent":

	<i>Πόντου Ἀμασίας</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
140	<i>Πανσόφιος πόλεως Ἰβήρων</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
	<i>Μυσίας</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ
141	<i>Μαρτύριος Μαρκιανουπόλεως</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
	<i>Σκυθίας</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
142	<i>Τερέντιος πόλεως Τομαίων</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
143	<i>Αιθέριος πόλεως Χερσονήσου</i> (Ἡμιμόντου (transferred from 145)	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
144	<i>Σεβαστιανὸς πόλεως Ἀγχιάλου</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
	<i>Σπανίας</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ
145	<i>Ἄγριος πόλεως [Ἡμιμόντου</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
	<i>Πόντου Πολεμονιακοῦ</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ
146	<i>Ἀτάβριος διὰ Κύλου</i> <i>ἀναγνώστου</i>	ܡܢ ܬܡܢܬܐ ܕܡܢ ܬܡܢܬܐ

The Syriac shows the disorder of the Patmian list. Amasia, part of an area-name, has been changed into a see-town, and as a result Bishops' names and see-towns do not correspond at 142 and 143. Thus, Terentius was Bishop of Tomi.

At 144 line 2 a town has been made into a Bishop's name, and this fictitious person has been given a see made out of an area-heading. The Syriac is in excellent order and can be accepted much as it stands. At 145, however, Agrius' see-town is obviously the area-name *Haemimontus*, and as 144 was in that area, the name can be moved up to stand after 143. If this is correct,

Agrius is left under the Spanish area-heading, but his see is unknown.

If the Syriac list is accepted with the placing of Haemimontus as an area-name before Anchialus<sup>1</sup>, it would seem that Pontus sent two men, Moesia sent the Bishop of Marcianopolis, Scythia sent the Bishops of Tomi and Cherson, Haemimontus sent one man. If the Syriac and Latin lists can be trusted, a Bishop called Agrius from Spain was present. His see's name has been lost. One can imagine that with a Spanish Emperor, a lone Spanish Bishop might well have been present. His is the last episcopal signature, for Atarbius (who may have been from Neocaesarea) signed by the hand of a Reader. As a more or less solitary figure in an unofficial capacity, Agrius' name could well have been put in at the end of all the Bishop's names, but he would be given precedence over a Reader.

If we visualise the sees represented located on a map, three important points spring to mind<sup>2</sup>. Firstly, the West was inadequately represented, (to say the least of it). This did not prevent the eventual recognition of the Council as oecumenical, even when the sister western Council of Aquileia 381 had faded into insignificance. Secondly, Asia, Lydia and the Islands, where a number of ancient and great sees were located, and where many luminaries had fallen asleep, were not represented at all. Indeed, the western coastal areas of Asia Minor as a whole had not sent many men. This may have been because the area was "Macedonian" in outlook. Socrates<sup>3</sup> says that 36 Macedonians, mostly from the region of the Hellespont, and led by Eleusius of Cyzicus and Marcian of Lampsacus, came to the Council. They decamped before long. The ecclesiastical vacuum was later

<sup>1</sup> See also Turner's works cited above (E. O. M. I. A. p. 462, J. T. S. p. 177f.); E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel* (Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., N. F. Heft 13), München 1937, p. 84f., Honigmann, *Byzantion* XI 2 (1936) p. 444ff. and XII 2 p. 341.

<sup>2</sup> When this paper was read at the Conference, copies of a map showing the sees represented were put before the audience. It is hoped to publish this map in a forthcoming book.

<sup>3</sup> H. E. V 8, 5.

filled by the out-reaching power of Constantinople. Thirdly, it is clear that the strength of the Council lay in the south central part of Asia Minor and in Antioch and its hinterland. We know from other evidence that the alliance of Cappadocians and Meletians at Constantinople 381 was significant.

One may say of Constantinople 381 that it was a success and led to years of peace and reconciliation in the Church of the Roman Empire. Our study of the Bishop-lists, together with the church history of the times, suggests that the controlling element at this Council, which was later accepted by the Church as authoritative, consisted of only a small band of Bishops. These men knew their own mind, and had a firm grasp of what was for the good of the Church. Despite opposition and the knowledge that many important sees did not support them, they pushed on with what they considered right, and eventually their wisdom was recognised by the Church.

## Zur Taufe Kaiser Konstantins

H. KRAFT, Heidelberg

Nur weniger Menschen Frömmigkeit wird von der Geschichtsforschung so lebhaft diskutiert wie die Konstantins. War er ein roher, abergläubischer Soldat oder ein armer, tastender Mensch, ein unreligiöser Politiker oder ein aufrichtiger, ehrlich überzeugter Christ? An anderer Stelle<sup>1</sup> hat der Verfasser zu zeigen versucht, daß diese unserer eigenen Anschauung entnommenen Kategorien nicht ausreichen, um die Persönlichkeit des Kaisers als Einheit zu verstehen, daß wir vielmehr genötigt sind, Konstantin, um ihm gerecht zu werden, mit seinen eigenen Maßstäben zu messen. Es sind die Maßstäbe seiner Zeit, der ausgehenden Antike, des synkretistischen 4. Jahrhunderts. Hier geht es um eine bescheidenere Aufgabe. Wir wollen das Gewicht eines häufig gebrauchten Argumentes gegen das Christentum Konstantins diskutieren, seine späte Taufe.

Bekanntlich hat der Kaiser seine Taufe hinausgeschoben, bis der Tod bei ihm anklopfte. Wenn man sich fragt, wie diese Tatsache zu bewerten sei, so gibt — scheinbar — er selbst die Erklärung. Nach dem Bericht in Eusebs *Vita* hält Konstantin vor seiner Taufe folgende Ansprache: „Dies ist der Augenblick, auf den ich schon längst gehofft habe, danach verlangend und mich sehnend, das Heil in Gott zu erlangen. Die Stunde ist gekommen, daß auch wir das Unsterblichkeit verleihende Siegel empfangen, die Stunde, daß wir der Besiegelung des Heiles teilhaftig werden. In den Fluten des Jordan hatte ich einst gedacht, dies zu erlangen, in denen auch unser Erlöser, uns zum Vorbild, die Taufe empfangen hat, wie berichtet steht. Gott

<sup>1</sup> H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Beitr. z. Hist. Theologie 20, Tübingen 1956.

aber, der weiß, was uns frommt, will uns schon hier dieser Gnade würdigen. Nicht soll darum noch ein Zweifel herrschen; denn wenn auch der Herr über Leben und Tod uns hier noch länger leben lassen sollte, auch dann ist ein für allemal bestimmt, daß ich mich fürder dem Volke Gottes zugeselle und im Gebete mit allen an der Feier des Gottesdienstes teilnehme. Die gottesfürchtigen Lebenssatzungen will ich mir nunmehr vorschreiben“<sup>1</sup>.

In der Mitte des Abschnitts finden wir das Sätzchen *μη δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω*. Den „Zweifel“, von dem Konstantin spricht, könnte man dahin verstehen, daß er sein ganzes Leben lang zwischen Heiden- und Christentum geschwankt habe, bis er in Todesnot nach der Taufe griff wie der Ertrinkende nach dem Strohhalme.

Wäre diese Erklärung richtig, sie wäre eine kräftige Stütze für die Deutung Konstantins als eines in seiner religiösen Haltung unentschiedenen Menschen. Aber das ist nicht der Fall. Bereits F. J. Dölger hat gezeigt<sup>2</sup>, daß der Taufaufschub im 4. Jahrhundert Sitte wird und daß Konstantins Spätaufnahme von dieser Sitte her zu erklären ist. Die Gründe für das Überhandnehmen des Taufaufschubs sind kompliziert, und das Phänomen bedarf noch der zusammenfassenden Darstellung; das Faktum als solches ist nicht zu bestreiten, wenn man sich auch von seinen Ausmaßen nur schwer ein Bild machen kann. Immerhin ist es recht vielsagend, daß die Mehrzahl der Kirchenväter dieser Zeit nicht etwa im Kindesalter, sondern erst zu Beginn ihrer kirchlichen Tätigkeit getauft wurde. Noch lehrreicher ist ein Vergleich Konstantins mit seinem Sohn Konstantius, dessen Christentum von niemandem angefochten wird. Denn gerade Konstantius weist in dieser Hinsicht eine überraschende Parallele zu Konstantin auf.

Wir gehen von Konstantins Wendung im Jahre 312 aus. Man mag die Ereignisse deuten wie man will — wenn man ihre Historizität nicht ganz bestreitet, dann kommt man um die Anerkennung der Tatsache nicht herum, daß Konstantin vor

<sup>1</sup> Vita Constantini IV, 62 (Übersetzung v. Pfäffisch, BKV 9).

<sup>2</sup> F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins, 19. Suppl. d. Röm. Quartalschrift, 1913.

seinem Kampf gegen Maxentius sich durch ein sichtbares Zeichen der Hilfe des Christengottes versicherte und sein Heer in den Dienst dieses Gottes stellte. Etwas Ähnliches tat bei entsprechender Gelegenheit auch Konstantius. Wir lesen bei Theodoret<sup>1</sup>, er habe vor dem Kampf gegen den Usurpator Magnentius sein Heer versammelt und die Ungetauften aufgefordert, die heiligen Mysterien zu empfangen, denn „... ich ertrage es nicht, zusammen mit Uneingeweihten zu kämpfen“. Der Kaiser, der so sprach, war noch lange nicht getauft und dachte auch noch nicht daran, die Taufe an sich vollziehen zu lassen. Das ist ein merkwürdiger Umstand, den wir verstehen, wenn wir die Begründung lesen, die der Herrscher für seinen Befehl gibt. Er führt darin aus, daß das Leben eine sehr unsichere Sache sei, vor allem im Krieg, wo die Pfeile flögen. Da könne der Tod sehr schnell eintreten, und deshalb müsse jeder das wertvolle Gewand besitzen, „das wir vor allem in jenem Leben benötigen“. Hier greifen wir die Anschauung des gewöhnlichen Christen im 4. Jahrhundert; die Taufe hat für den profanen, der Welt und dem Staat verhafteten Menschen keine erkennbare Bedeutung für dieses Leben, sondern erst für jenes. Man läßt sich taufen, wenn man mit dem Tod rechnen muß oder wenn man Kleriker wird; vorschnelle Hast würde nur zu einer unsinnigen Vergeudung der Generalsündenvergebung führen. Konstantius kämpfte nicht mit, sondern blieb sehr weit vom Schuß; er brauchte also seine Taufermahnung nicht auf sich selbst anzuwenden und hatte keine Ursache, sich taufen zu lassen. Zehn Jahre später erhob sich Julian gegen ihn. Konstantius nahm die Sache — wozu er durchaus Grund hatte — wesentlich ernster und ließ sich taufen. Die Ereignisse zeigen, daß er recht daran getan hatte; er starb, bevor es zum Kampf gekommen war, „durch die Sorgen vom Schlag getroffen“<sup>2</sup>.

Zurück zu Konstantin. Wenn wir am Beispiel des Konstantius gelernt haben, daß die Spättaufe nicht als Zeugnis gegen eine christliche Überzeugung benutzt werden darf, dann wird der

---

<sup>1</sup> Theodoret, H. e. III, 3, 7.

<sup>2</sup> Sokrates, H. e. II, 47.

oben herausgehobene Satz noch merkwürdiger. Als sein Verfasser ist auf jeden Fall Euseb anzusehen. Die Reden in der *Vita Constantini* sind nie authentische Reden, sondern von Euseb für sein Werk komponiert. Wenn man aber gelegentlich voraussetzen kann, daß Euseb als Augen- und Ohrenzeuge wirklich gehaltene Reden sich zum Vorbild nahm, so ist die Annahme diesmal undurchführbar. Euseb war, wie sich mit großer Wahrscheinlichkeit zeigen läßt, nicht dabei. Zudem paßt die Vorstellung, der sterbende Held schwinde sich noch einmal zu feierlichen Reden auf, besser auf die Bühne oder in ein Geschichtswerk als in die Wirklichkeit eines Sterbezimmers. Ist es nun wahrscheinlich, daß das Sätzchen von Euseb stammt und nicht von Konstantin, dann hat sich unsere Frage verschoben und heißt jetzt: Was will Euseb den Kaiser sagen lassen? Von vornherein können wir eine Antwort geben: Es ist ganz undenkbar, daß Euseb Konstantin Zweifel an seinem Christentum in den Mund legen wollte; in diesem Fall hätte er sein ganzes Buch nicht zu schreiben brauchen.

Die Erkenntnis, daß Euseb und nicht Konstantin für die Rede verantwortlich ist, kann uns indessen noch ein Stück weiter führen. Der Satz gehört — wie übrigens auch sein Kontext — zur Topik der Taufansprachen. Er ist von der Sitte des Taufaufschubs her zu verstehen. Die Kirche hat diese Sitte keineswegs gebilligt, sondern als einen Mißbrauch energisch, wenn auch zunächst erfolglos bekämpft<sup>1</sup>. Der Taufaufschub machte ja aus der Sündenvergebung eine Sündenerlaubnis, und so predigen die Bischöfe dagegen und drängen auf den Vollzug der Taufe. Das Hauptargument haben wir bereits von Konstantius vernommen: Wer weiß, wie nahe mir mein Ende. Es kann rasch zu spät sein. Aber auch dann, wenn es gerade noch reicht, bleibt eine solche Taufe unwürdig; statt freiwillig zu kommen, lasse man sich lieber zwingen, statt daß er kräftig und entschieden das Bekenntnis ablege, müssen Freunde den Fiebernden tragen. Das ist eine Verachtung des heiligen Mystereums, der kostbaren Gabe.

<sup>1</sup> Für das Folgende s. Basil., Hom. 13, 5 (PG 31, 436); Greg. Naz., Or. 40, 11 (PG 36, 360); Chrysost., In Acta Apost. hom. 1, 8 (PG 60, 24).

Wir können den Taufermahnungen aber nicht nur die Argumente der Prediger entnehmen, sondern auch derer, die sich dem Druck dieser Argumente zu entziehen trachteten. Wem so eindringlich zugeredet wurde, dem blieb immer noch eine Ausrede. Die Taufe ist ja an die Bedingung des Glaubens geknüpft; wer also die Taufe aufschieben wollte, der konnte sich darauf berufen, daß er eben diese Bedingung nicht erfülle. Er schützte „Zweifel“ vor. Das scheint recht häufig der Fall gewesen zu sein. Man darf hier nicht fragen, an was der Betreffende eigentlich gezweifelt habe. Das Wort wird technisch gebraucht als Bedingung des Taufaufschubs, wie der „Glaube“ nicht nur sachlich-inhaltlich, sondern auch formal-technisch zur Taufe gehört und in diesem Sinn bekanntlich das formulierte Taufbekenntnis bedeutet. Das heißt, daß jener Satz Eusebs im Munde Konstantins nicht mehr heißt als „nun möge die Sache nicht länger aufgeschoben werden“. Es ist leicht einzusehen, daß ein solches Verständnis, und nur ein solches, in den Kontext paßt, wo Konstantin vom Taufaufschub redet.

Wenn wir nun vorher behauptet hatten, Euseb habe den wirklichen Hergang von Konstantins Taufe nicht wissen können und sei daher kein brauchbarer Zeuge, so ist diese Aussage auf die Taufe des Kaisers zu beschränken. Euseb hat tatsächlich einmal gehört, daß Konstantin einen solchen Satz gesprochen hat; nur ist das bereits 12 Jahre früher auf dem Konzil von Nicäa geschehen. Dieser Satz findet sich in einer Rede Konstantins, die uns Gelasius<sup>1</sup> überliefert hat. Zur Erklärung der Stelle müssen wir etwas ausholen. Konstantin schreibt nach dem Konzil mehrfach von seiner Freude, *συνθελᾶτων* geworden zu sein<sup>2</sup>. Da Konstantin sich schon vorher als Christ, als *cultor dei* fühlte, kann das nur bedeuten, daß er der Meinung war, kürzlich durch einen besonderen Akt in die Kirche eingetreten zu sein. Dieser Akt war vermutlich nur die Verkündung seines Entschlusses; er muß jedoch objektiv wahrnehmbar gewesen sein. Nun dient die genannte Rede aber tatsächlich dem Zweck, einen derartigen Entschluß zu verkünden. Konstantin schil-

<sup>1</sup> Gelasius, H. e. II, 7, 7.

<sup>2</sup> Athanasius, Decr. Nic. syn. 38, 3; 41, 6; Vita Const. III, 17, 2.

dert in ihrem Exordium die Herrlichkeit der Kirche<sup>1</sup> und beendet diesen Abschnitt damit, daß er sagt, jene Herrlichkeit habe ihn so überzeugt, *ἵνα μὴ πόρρω με ἐστῶτα ἀμφίβολός τις ἴσως τῆς ψυχῆς πίστις ἀπεργάσῃται τῆς ἀληθείας ἀνάγκοστον*, „daß mich nicht länger ein zweifelnder Glaube der Seele abhalten soll, mich mit der Wahrheit zu verbinden“. Entsprechend seiner Gewohnheit kehrt der Kaiser am Ende seiner Rede zu seinem Ausgangspunkt zurück und fordert die heilige Versammlung auf, ihn aufzunehmen „und nicht zu dulden, daß mir die Türen der hochweisen Kirche, unser aller Mutter, verschlossen bleiben usf.“<sup>2</sup>. Wir sehen, die Situation Konstantins läßt sich mit der eines Täuflings vergleichen. Charakteristischerweise gebraucht er in dem Augenblick, wo er erklärt, seinen Eintritt in die Kirche nicht länger aufschieben zu wollen, den Begriff *ἀμφίβολος*.

Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß Konstantin glaubte, ohne Taufe in die Kirche eingetreten zu sein. Die Bischöfe erkannten diesen Anspruch des Kaisers widerstandslos an, ja, sie unterstützten ihn sogar dabei. Wir können an Konstantin gewiß keine höheren Anforderungen stellen als beispielsweise an Euseb, der dem Kaiser erklärte: „Dich, den Gott eingeweiht hat, weihen wir nicht ein“<sup>3</sup>; und sicher war es auch nicht Konstantin, sondern die Kirche, die auf den Vergleich mit dem ebenfalls ungetauften, aber ebenfalls auch unmittelbar durch Vision berufenen Paulus gekommen ist. Wie hätte der Kaiser die fehlende Taufe als einen Mangel seines Christenstandes empfinden sollen, wenn ihm die berufenen Führer der Kirche erklärten, für ihn sei nichts dergleichen erforderlich.

Unsere Übersicht zeigt, daß sich von der Spättaufe keine Einwände gegen Konstantins Christentum erheben lassen. Es ist eine andere Frage, ob es hierfür nicht auch gewichtigere Argumente gebe. So hat der Kaiser sich stets für einen gewissen Synkretismus offen gehalten. Er hat seine Theologie außer von Laktanz — der in dieser Hinsicht selbst nicht ganz rein dasteht —

<sup>1</sup> Gelasius, H. e. II, 7, 1 — 7.

<sup>2</sup> H. e. II, 7, 39.

<sup>3</sup> Laus Constantini XI, 1.

größenteils aus hermetischen Schriften bezogen. Dieselbe Weitherzigkeit finden wir auch in seinem Umgang mit Menschen; er hat sich offensichtlich nicht vorschreiben lassen, sondern selbst bestimmt, wen er als Heiden ansehen wollte. Es lassen sich eine ganze Reihe von Umständen nennen, die man, wollte man ihre Bedeutung übertreiben, gegen Konstantins Christentum ins Feld führen könnte. In Wirklichkeit sind sie nicht mehr als der Hintergrund, von dem sich das Bild des christlichen Kaisers je länger desto deutlicher abhebt. Doch überschritte die Erörterung dieser Dinge die Grenzen unseres Themas.

## L'apport des inscriptions grecques pour l'histoire religieuse de la Syrie du nord

C. MONDÉSERT S. J., Lyon

Que l'épigraphie puisse apporter quelques secours à la compréhension des textes patristiques, personne ne le met en doute et le principe est depuis longtemps admis pour les œuvres écrites en Syrie, cette province d'abord romaine puis byzantine, qui a été un champ si fécond du christianisme jusqu'à l'Islam.

Il suffit de rappeler tout ce que suggèrent, entre autres publications et parmi les plus récentes :

Dans le Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, les articles de :

- L. Jalabert, Citations bibliques (1914), colonnes 1731 à 1739;
- L. Jalabert et R. Mousterde, Inscriptions grecques chrétiennes (1926), colonnes 663—666;
- J. Lassus, Syrie (1951), colonnes 1930—1940.

Les publications de l'Université de Princeton :

- W. K. Prentice, Publications of an American archaeological expedition to Syria, in 1899—1900, part III;
- W. K. Prentice, Syria. Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria 1904—1909, part III.

L'article de H. Delehaye: Saints et Reliquaires d'Apamée, *Analecta Bollandiana*, LIII, 1935, p. 225—244.

Le livre de R. Devreesse: Le patriarcat d'Antioche, Paris, 1945<sup>1</sup>.

Le livre de J. Lassus: Les Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947.

---

<sup>1</sup> Cf. p. XVIII—XIX et p. 189—191.

Les recherches d'Honigmann sur la géographie historique de cette même région<sup>1</sup>.

Il y aurait d'autres travaux à citer, et notamment des publications archéologiques; mais, plus que d'autres peut-être, ceux qui viennent d'être indiqués montrent déjà assez le lien à établir constamment entre les textes et la documentation historique et géographique sous toutes ses formes: c'est en confrontant ces diverses données qu'on pourra bien comprendre les allusions à l'auditoire auquel s'adressaient certaines homélies, le vrai sens technique de certains mots désignant telle ou telle partie du sanctuaire ou des monuments religieux, certains gestes liturgiques, certaines fonctions ou institutions ecclésiastiques.

La parution aujourd'hui du tome IV des Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie semble une bonne occasion pour présenter quelques exemples de ces précisions et de ces compléments offerts par l'épigraphie à ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse de cette importante province.

Le volume compte environ 750 inscriptions qui proviennent soit de Laodicée (l'actuelle Lattaquié), soit d'Apamée non loin de Hama, soit aussi des régions environnant ces deux villes.

Presque toutes ces inscriptions sont grecques, une vingtaine seulement latines. Elles ne sont pas toutes inédites, la plupart ayant été déjà publiées, mais dans des revues ou des livres si divers que c'est les rendre utilisables que de les présenter en un seul Corpus.

Elles offrent d'abord des ressources appréciables pour l'onomastique et la prosopographie: presque 500 noms propres grecs — soit noms de localités, soit noms de personnes. Par exemple: le n° 1398, probablement relatif — et dans ce cas ce serait le premier texte épigraphique la concernant — à la famille de Maternus Cynegius, ami de Théodose et son préfet du prétoire pour l'Orient de 384 à 388: il est question de lui, sans qu'il soit nommé, dans l'Histoire Ecclésiastique de Théodoret (V, 21, 7); c'est lui qui fit protéger par des soldats l'évêque Marcellus

<sup>1</sup> Cf. *Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum*, Leipzig, 1923; etc.

d'Apamée quand celui-ci entreprit de renverser le grand temple de Raphanée<sup>1</sup>. — Le n° 1550 mentionne un chef arabe fameux en son temps: Na'man le Ghassanide, qui vengea son père vaincu par Magnus en 581 et pilla la Syrie. Jean d'Ephèse (Hist. Eccl., III, 42), Jean Moschus (Pré Spirituel, 155) nous parlent de lui. — Le n° 1600 nous fait mieux connaître la famille de Leontia, veuve de l'empereur Marcien (450—457) et fille de l'empereur Léon (457—474).

Il n'y a pas à s'attarder beaucoup sur le lot des inscriptions de Laodicée, beaucoup plus maigre qu'on aurait pu l'espérer, ce qui tient sans doute à la persistance de l'habitat humain et à la continuité de la petite ville, à travers les âges, sur le même site. Il ne semble pas qu'on puisse y noter, pour notre sujet, quelque chose de bien original: des textes du I<sup>er</sup> et du II<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., relatifs aux cultes d'Adonis, de Sérapis, d'Isis, d'Artémis, de la Fortune, d'Antinoüs, etc.; des traces de judaïsme, et sur une inscription (n° 1282), qui paraît de haute époque, le nom de Marie dans ce texte précédé d'une croix: « Seigneur, secourez Marie. »

Beaucoup plus nombreuses et beaucoup plus significatives sont les inscriptions d'Apamée et de toute la région voisine, l'Apamène. Apamée mériterait une copieuse monographie. Nous connaissons par les textes (Strabon, XVI, 2, 10 = 751—752 éd. Cas.; etc.) sa nouvelle fondation par Seleucos Nicator sous les Séleucides: elle fut alors une grande place militaire, un marché agricole florissant, une ville très peuplée, ornée de beaux monuments<sup>2</sup>. Mais, ces dernières années, les recherches des historiens comme celles des archéologues ont montré qu'elle avait été sous l'Empire un centre également important, un lieu de rencontre sur le plan religieux et philosophique de l'Orient et de l'Occident, de l'hellénisme et du christianisme et peut-être même du christianisme avec le gnosticisme.

<sup>1</sup> Cf. Pauly-Wissowa, art. Kynegios, col. 2527 s. (Seeck).

<sup>2</sup> Cf. R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Clio, Paris, 1939, p. 528.

Les fouilles exécutées par les missions belges entre les années 1930 et 1939 et les inscriptions qu'elles y ont recueillies nous ont confirmé deux choses:

1°) que cette ville a connu un nouvel essor, à la fois politique et culturel, au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., avec la prédominance encore du paganisme;

2°) que c'est à la fin du IV<sup>e</sup> siècle que le christianisme s'y installe tout à fait et y tient la première place pendant les deux siècles suivants (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup>).

On peut entrer dans quelques détails et donner quelques précisions. D'abord plusieurs inscriptions attestent la pénétration et la diffusion de la culture grecque: certaines, en particulier, accompagnant des figures sur mosaïques, inspirées de la mythologie ou de l'histoire et susceptibles, selon Hanfmann, d'être datées de la fin du IV<sup>e</sup> siècle: les Thérapiérides (n° 1340), Socrate présidant le banquet des 7 Sages (n° 1341), image de la Beauté personnifiée (n° 1342), etc. . . . Des stèles (n° 1350, 1364, 1366, etc.) — mais vraisemblablement antérieures aux mosaïques précédentes — nous conservent des épitaphes d'un style assez littéraire, quelques unes métriques et relevées aussi d'allusions très classiques. A cela il faut ajouter, tout près d'Apamée, à Kefr'Akid (n° 1388), un tombeau creusé dans le roc et orné de peintures, dont le sens est précisé par des inscriptions: l'enlèvement de Proserpine, Médée et Jason, Narcisse . . .

Dans cette même région de l'Apamène, à Dair Solaib (n° 1383) dans l'église principale, un pavement de mosaïque du diaconicon atteste, vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, la permanence et la continuité de cette culture artistique païenne à l'époque chrétienne: c'est, quoi qu'en ait dit Cumont, un tableau cosmologique, qui a son pendant à Ravenne, et qui est sans doute inspiré de Jean de Gaza: les 4 saisons y sont représentées accompagnées d'animaux, dont 2 chevaux nommés Nikê et Agathophérôn, qui rappellent les « factions » du cirque, ce qui s'explique par un texte de Tertullien (*De spectaculis*, IX): les couleurs de ces factions sont celles des 4 saisons.

Mais il y a plus intéressant. L'héritage du paganisme ne s'est pas maintenu à Apamée jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle seulement par

l'art et par tout un formalisme officiel, peut-être d'ailleurs plus extérieur qu'intérieur aux âmes; les textes nous font entrevoir dans cette ville un centre important de la philosophie héliénistique pendant plusieurs siècles, un haut lieu, si l'on peut dire, du syncrétisme religieux qui caractérise cette époque<sup>1</sup>.

Apamée était au carrefour des routes qui venaient par Emèse (Homs) de la Judée et du Sud; par Bérée (Alep) de l'Est; et, par Antioche et Séleucie de Piérie, de la Méditerranée.

Si, peu avant l'ère chrétienne, Apamée fut la partie de Posidonius, elle a été également, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, la patrie et le lieu d'enseignement de Numénios le pythagoricien, auteur fort prisé par Plotin et dont les œuvres figuraient dans les bibliothèques d'Origène, d'Eusèbe de Césarée et de Théodoret.

Si l'on remarque que Numénios connaissait et estimait d'une façon toute particulière le judaïsme — au point que certains historiens, comme Bigg et H.-C. Puech<sup>2</sup>, se sont demandés s'il n'était pas juif — on est heureux de trouver à Apamée un certain nombre d'inscriptions juives. Cela nous confirme l'existence dans cette ville, et en même temps, on le verra, à Antioche, d'une colonie juive importante encore à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. C'est précisément l'époque où S. Jean Chrysostome, à Antioche, prononce ses homélies «*Contra Judaeos*» (c'est-à-dire 386—387). Presque au même moment, entre 393 et 404, l'autorité impériale formule huit rescrits maintenant les privilèges des Juifs et de leurs patriarches (Code Théodosien, XIV, 8—15)<sup>3</sup>.

Les inscriptions n° 1319 et 1320 nomment un chef de synagogue d'Antioche, assez riche pour contribuer à l'embellissement de la synagogue d'Apamée, ville à laquelle il était lié par son mariage: N° 1319 — «*Sous les très honorés chefs de synagogue Eusèbe, Néémias et Phinéas, sous le président du Conseil des anciens Théodore et les très honorés anciens Isaac, Saül et autres, Ilasios, chef de synagogue à Antioche, a fait orner l'entrée de 150*

<sup>1</sup> Cf. H.-Ch. Puech, Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, *Mélanges Bidez*, 1934, p. 745—778.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 754.

<sup>3</sup> Cf. M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 336, 368, 379.

*pieds de mosaïque, l'an 703, le 7<sup>e</sup> jour d'Audunaios. Bénédiction à tous». Εὐλογία πᾶσι.*

On remarquera la date (ère des Séleucides), 391 après J. C. et, à la fin, la formule de bénédiction spécifiquement juive, différente de celle généralement adoptée par les chrétiens: *εὐρίγη πᾶσιν*.

N° 1320 — *«Ilasios, fils d'Isaac, chef de synagogue à Antioche, pour le salut de Phôtion son épouse et de ses enfants, pour le salut d'Eustathia sa belle-mère, en mémoire d'Isaac et d'Edésios et d'Hésychion, ses ascendants, a fait faire la mosaïque de l'entrée. Paix et miséricorde à toute votre sainte communauté!»*

Dans ces derniers mots on reconnaît une expression des psaumes, appliquée par S. Paul (Galat. VI, 16) à tout le peuple chrétien, qu'il appelle alors l'«Israël de Dieu».

D'autres inscriptions, venant de cette même synagogue, signalent les dons de fidèles qui ont offert des parties de mosaïques: parmi eux figurent neuf femmes, ce qui nous renvoie à l'affirmation de S. Jean Chrysostome qu'à Antioche «les femmes subissaient particulièrement le charme du judaïsme». (Hom. in Jud. II, 3 et IV, 7).

De ces indications, il faut rapprocher ce que suggèrent par ailleurs les données historiques: la possibilité, au II<sup>e</sup> siècle, du passage dans cette région de l'Asie de Marcion et peut-être même du fameux gnostique Valentin, et sans doute la présence, dans cette ville aussi, d'un de ces groupes de judaïsants syncrétistes, appelés aussi Elkasaites, qui firent, à cette époque, leur apparition à Antioche et, un peu plus tard, à Rome<sup>1</sup>.

Si nous revenons au IV<sup>e</sup> siècle, nous relevons une autre concordance des textes épigraphiques et des textes littéraires: à cette époque, Apamée possède encore une école de philosophie célèbre et, si le maître qui l'achalande est originaire d'une petite ville voisine, de Chalcis, il appelle lui-même Apamée «sa cité bien-aimée» et il y enseigne de nombreuses années la rhétorique et la philosophie, une philosophie très mêlée de théosophie et même de théurgie — et il y règne pour ainsi dire autant

<sup>1</sup> Cf. H.-Ch. Puech, *ibid.*, p. 751.

en directeur de conscience fascinant qu'en brillant professeur : c'est Jamblique l'Ancien.

Jamblique a comme élève, puis comme successeur, un certain Sôpatros, nom qui apparaît dans plusieurs inscriptions de cette époque (n° 1313; cf. 1825, 1974), sans qu'on puisse déterminer s'il s'agit une fois ou l'autre de ce Sôpatros, dont il est aussi question dans la correspondance de l'empereur Julien avec Libanios, et qui avait pris part à la cour de Constantin, en 330, aux cérémonies inaugurales de la fondation de Constantinople<sup>1</sup>.

La présence et l'influence de Jamblique et de son école à Apamée, au début du IV<sup>e</sup> siècle, pourraient expliquer pour une part que le christianisme ait mis à s'y épanouir plus de temps qu'ailleurs<sup>2</sup>.

Et peut-être pourrait-on voir un écho de la mentalité de ce milieu dans cette inscription assez énigmatique de Gébélé, ville de la côte, proche de Laodicée et d'Apamée :

N° 1297 — Sur un sarcophage. C'est le dialogue d'une femme morte avec son mari. Celui-ci dit à son épouse qu'il a accompli ses dernières volontés, et elle lui répond. On a voulu trouver dans ce texte une inscription crypto-chrétienne, mais la chose semble peu probable. En tout cas, sauf méprise sur le sens de certaines expressions, les résonnances en sont étranges :

*« Sois consolée, Tryphéra. Tout ce qui était ordonné dans tes écrits (σάισι γραφαῖσι), ô bienheureuse, je l'ai accompli, moi, Philon ton époux. — Je t'en conjure, ô bienheureux, par Pluton et la terre des morts, ô bien aimé, ne me touche pas. Car je ne repose pas au milieu des richesses; lis plutôt mes écrits et tu sauras comment j'ai été transportée ».*

Pour ce qui est de la vie chrétienne, plusieurs inscriptions nous renseignent sur la diffusion du culte des martyrs : certaines, entre autres, placées sur ces reliquaires-sarcophages qui avaient un couvercle percé de trous pour qu'on y versât de l'huile parfumée que les fidèles pouvaient recueillir dans une sorte de godet

<sup>1</sup> Cf. J. Bidez, Le philosophe Jamblique et son école, *Revue des Études Grecques*, XXXII, 1919, p. 32.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.* p. 35.

saillant placé en bas, sur un des petits côtés du sarcophage:  
 N° 1338 — Culte des SS. Côme et Damien, les célèbres guérisseurs de Cyr — d'abord honorés en Haute-Syrie, puis dans tout l'Orient, en attendant de l'être à Rome et dans l'Eglise latine;  
 N° 1339 — Culte de S. Théodore, martyr d'Asie Mineure, qui préside, comme le montrent d'autres inscriptions de cette région (n° 1705, 1750), aux gîtes d'étapes militaires;  
 N° 1343 — Culte des SS. Judas, Callinique, Jean le Soldat et des SS. 40 martyrs de Sébaste;  
 N° 1397, 1610 — Culte de S. Serge et de S. Longin le Centurion, tous deux saints militaires, protecteurs des armées byzantines et de certains gîtes d'étape.

De ce culte des martyrs, il faut rapprocher le culte des archanges, attesté par plusieurs inscriptions dans cette région d'Apamée: n° 1570, 1572, 1610, 1693, 1694, 1707, 1913.

Mention aussi est faite de l'intercession des apôtres: le n° 1913 donne sans doute à S. Pierre et à S. Paul réunis le titre de *κορυφαῖος*, réservé par S. Cyrille de Jérusalem (Catech., II, 19) et par S. Jean Chrysostome (De sacerdot., II, 16) à S. Pierre.

Parmi beaucoup d'autres renseignements religieux, on peut encore citer:

a) des formules dogmatiques ou liturgiques intéressantes: l'expression *εἰς Θεός* (cf. Index, IV) est très fréquente comme en d'autres régions et, dans son livre *EΙΣ ΘΕΟΣ*, E. Peterson en donne beaucoup d'exemples;

— le n° 1418 présente l'expression très patristique (cf. Ignace d'Antioche, Ephes. 7; Origène, etc., etc.): «le Christ médecin et délivrance des maux»;

— l'usage est attesté plusieurs fois (cf. Index, IV) de l'ancienne forme du trisagion, fréquente avant le concile de Chalcédoine, forme tirée du texte d'Isaïe VI, 3: «Saint, saint, saint est le Seigneur des armées célestes, le ciel et la terre sont remplis de toute sa gloire»;

— les noms de *Μαρία* (n° 1603, 1790, etc.), de *Θεοτόκος* (n° 1773, 1813, 1816, 1913) et de *Παρθένος* (1862, 1913) — mais dans des inscriptions non datées;

— le n° 1522 contient des formules très proches de certains passages de la liturgie de S. Basile (Swainson, p. 78—83) et des psaumes 102, 4, et 105, 4—5:

« Vous qui avez donné de vivre au genre humain et qui avez prescrit de mourir à cause de la transgression, et qui dans votre pitié et miséricorde avez promis la résurrection et en avez donné des gages, ô Christ, visitez par votre salut votre serviteur Antonin, fils de Diogène et Dometia son épouse et les autres qui reposent ici, afin qu'ils puissent voir le bonheur de vos élus ».

— Le n° 1599 est particulièrement typique de ces prières, inspirées de toutes sortes de textes: scripturaires (S. Paul, S. Jean), liturgiques (Liturgie de S. Basile), patristiques — et mentionne, ce qui est très rare (cf. cependant n° 1579), le Verbe de Dieu (Λόγος Θεοῦ): (probablement sur un linteau de porte).

« Que la Trinité, Dieu, chasse au loin l'Envie! Image du (Dieu) Céleste, Verbe de Dieu, apaisante Lumière, vous qui êtes devenu (τελεθεῖς) le Christ, qui avez bâti le monde admirable, envoyez-moi le bonheur, votre grâce toujours incorruptible. — Le Christ toujours vivant tend sa main qui dissipe les maux. Aussi je ne crains point les desseins du malfaisant démon, ni l'œil redoutable et impie de l'homme. Vous qui, par votre seule volonté, avez fixé les bases de la terre, les fondements du ciel et de la mer infatigable, je vous supplie (d'accorder) que cette demeure paraisse toujours, aux compagnons à venir, une place inébranlable et glorieuse! »

b) des citations scripturaires: l'une au moins présente une variante importante dans le texte de Luc II, 14: Δόξα, ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία et non: εὐδοκίας, texte des principaux manuscrits grecs et, en hébreu, des manuscrits de la Mer Morte. Au IV<sup>e</sup> siècle, nous voyons ainsi cette variante se maintenir en Haute-Syrie, malgré l'usage contraire de Jean Chrysostome. — Quelles sont l'origine et la raison de cet usage? Il vaudrait la peine de le chercher.

Par ailleurs, on est frappé de l'abondance presque extraordinaire (cf. Index IV), des citations scripturaires dans les inscriptions de cette région: plus de 80 (et sans doute chiffre trop faible) sur 750 inscriptions, en tout, et dont plus de 50 ayant rapport aux Psaumes, surtout les psaumes 117 (v. 16, 19,

20 et 26), 120 (v. 2, 5, 6, 7, 8: *Κύριος φυλάξει τὴν ἔξοδον καὶ τὴν εἴσοδον*), 45 (v. 8 et 12: 8 fois). On y trouve même, évidemment appliqués à une église qu'on venait de construire, des versets bien choisis du Cantique des Cantiques (4, 1—3, 7; 5, 2) (cf. n° 1948 et 1949);

c) l'emploi du mot *ἐκκλησία* au sens d'édifice (n° 1481, 1820), par ex. déjà en 406/407 (n° 1605);

la mention de fonctions ecclésiastiques comme le *περιοδευτής* plusieurs fois (n° 1405, 1726, 1935) et le *χωρεπίσκοπος* (n° 1940 et peut-être 1941).

En terminant, qu'il soit permis de signaler quelques pages très utiles: la chronologie des inscriptions datées des tomes I—IV, table établie par H. Seyrig. C'est en effet une particularité de cette région que beaucoup d'inscriptions, même courtes et d'ordre privé, sont soigneusement datées, par le mois et par l'année. Mais une des difficultés pour bien interpréter ces dates est la diversité des ères employées: plus de 10 dans un espace assez limité. H. Seyrig a pu cependant constituer une liste assez longue de dates qui, à certaine époque (de 360 environ à 605), se succèdent de façon suivie, presque d'année en année.

Cette chronologie, comme tout le reste du volume, dont nous n'avons pu donner ici qu'un très bref aperçu, rendront peut-être quelque service aux historiens. C'est toute l'ambition de ceux qui les ont préparés.

## Вклад русских Богословов в Патрологию

Л. Н. Парийский, Ленинград

Русскими Богословами в духовных Академиях была проделана огромная патрологическая работа: всем известно, что *количество переводов* Отцов Церкви на русский язык значительно превышает соответствующие переводы на *все* другие языки.

Были также *монографические исследования*, обратившие на себя внимание таких величин, как Гарнак. Как и следовало ожидать, наименее посчастливилось Блаженному Августину, но и о нем имеется основательный большой труд Профессора Попова в 900 страниц.

Несмотря на трудности переживаемой эпохи, Русская Церковь дала *и в настоящее время* видные патрологические исследования, как например отличающийся глубиной психологического анализа труд Митрополита Крутицкого и Коломенского Николая: «Путь ко спасению по Св. Григорию Нисскому», Митрополита Варшавского Макария: «Эсхатология Св. Григория Нисского», профессора Ленинградской Духовной Академии Купрессова о Св. Василии Великом, профессора Сборовского об основных идеях в творениях апологетов I и II века, Священника, ныне Епископа, Михаила Чуб о Святом Мефодии Патарском. Мы не станем упоминать здесь о всем хорошо известных *общих курсах* по патрологии на русском языке. Разумеется, также, что, не ограничиваясь собственно Отцами Церкви, мы простираем наше изучение и на *других церковных писателей* отеческой эпохи.

Великая стройка начавшаяся после пронесшихся над нашей Родиной сокрушительных бурь, охватила и духовные Академии, в которых на изучение Патрологии отведено *восем недельных часов в течение трех лет*.

По традиции, идущей еще до первой мировой войны, патрологическая литература напрестанно обогащается *сочинениями лучших*

*студентов.* Сюда можно отнести монографии на следующие темы: «Св. Киприан Карфагенский по его творениям», «Письма Св. Василия Великого, как источник для характеристики его жизни и деятельности», «Св. Иоанн Златоуст как образец пастырства», «Учение о Святой Троице Св. Григория Богослова», «Нравственное совершенствование христианина по св. Иоанну Лествичнику», «Учение о Церкви по Пастырю Ермы» и. т. д.

Характерные черты нашего времени и вызванный ими тип изучения Православия, приводят к необходимости раскрытия подлинного и точного смысла учения Отцов Церкви. Это объясняется задачей наших Духовных Академий, призванных прежде всего к подготовке будущих Пастырей; так как Церковь не только Апостольская но и Святоотеческая, то можно быть уверенным, что никакое отклонение от католического учения Церкви не найдет опоры в творениях древних церковных писателей.

Вера в Церковь, водимую Духом Святым, является характерной для Православной, а в особенности для Русской Патрологии. Тайны духовной жизни лучше постигает и может изложить для других правильнее и яснее тот, кто познал их собственным подвигом, а не только теоретически. Христианин святой жизни считает учение Христа дороже всего, даже собственной жизни; за Христову Истину он готов терпеть жесточайшие мучения и положить самую жизнь: вот почему Церковь ставит святых Отцов выше всех остальных церковных писателей.

Этот взгляд является основным ведущим принципом Русских патрологов.

## The Life and Literary Activity of Lactantius

J. STEVENSON, Cambridge

The life and literary activity of Lactantius are a side issue in the history of the Constantinian epoch, and however interesting it may be to examine once again the scanty evidence we possess, one must not suppose that any results obtained are of great historical significance.

Practically our only sources for the life of Lactantius are Jerome's references to him in his *De Viris Illustribus* and in his *Chronicle*<sup>1</sup>. The following is what Jerome tells us:

(1) *Firmianus qui et Lactantius Arnobii discipulus sub Diocletiano principe accitus cum Flauio grammatico, cuius De medicinalibus uersu conpositi extant libri, Nicomediae rhetoricam docuit ac penuria discipulorum ob Graecam uidelicet ciuitatem ad scribendum se contulit. habemus eius Symposium, quod adulescentulus scripsit Africae et hodoeporicum Africa usque Nicomediam hexametris scriptum uersibus et alium librum qui inscribitur Grammaticus et pulcherrimum De ira dei et Institutionum Diuinarum aduersus gentes libros septem et ἐπιτομήν eiusdem operis, librum unum ἀνέφαλον, et Ad Asclepiadem libros duos, De persecutione librum unum, Ad Probum epistularum libros quattuor, Ad Seuerum epistularum libros duos, Ad Demetrianum auditorem suum epistularum libros duos, ad eundem De opificio Dei uel formatione hominis librum unum. hic extrema senectute magister Caesaris Crispi filii Constantini in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est*<sup>2</sup>.

(2) *Crispus et Constantinus filii Constantini et Licinius adulescens Licini Augusti filius Constantini ex sorore nepos Caesares*

<sup>1</sup> The fragments of Lactantius' lost works, and the *Vetera de Lactantio Testimonia* are to be found in Brandt's edition in CSEL XXVII II, pp. 155—167.

<sup>2</sup> Jerome. De. Vir. Ill. 80.

*appellantur. quorum Crispum Lactantius Latinis litteris erudiuit uir omnium suo tempore eloquentissimus, sed adeo in hac uita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit*<sup>1</sup>.

Diocletian wished to make Nicomedia equal to Rome<sup>2</sup>. Libanius<sup>3</sup> regarded him as a second founder of the city, and it was probably in pursuit of this plan that he sought to encourage Latin studies there.

Jerome says that Lactantius took to writing through lack of pupils at Nicomedia, obviously because it was a Greek city. This is mere assumption on Jerome's part. It is not the explanation given by Lactantius himself, and even though a teacher would not in general be willing to admit the fact of his lack of success, the explanation of Lactantius may be nearer the truth than that of Jerome. When persecution began in 303, Lactantius would lose his official post<sup>4</sup>, and so would cease to have pupils. It is presumably to this period that Jerome mainly refers when he speaks of the poverty of Lactantius. But knowledge of Latin was quite as necessary in official life in Nicomedia as it was in Trier<sup>5</sup>. The fact that we know the name of only one pupil, Demetrian, carries no weight. Demetrian, to whom he addressed his work *De Opificio Dei*, may have been his only Christian pupil.

At the beginning of Book V of his *Divinae Institutiones* Lactantius says that he took to writing because of the persecution in an endeavour to produce a final and complete defence of Christianity, a task which his Latin predecessors had failed to accomplish<sup>6</sup>. He was particularly influenced by the attacks on Christianity made by two individuals, a pseudo-philosopher

<sup>1</sup> Jerome. Chronicle. ad a. Abr. 2333, i. e. A. D. 317.

<sup>2</sup> De Mort. Pers. 7. 10.

<sup>3</sup> Or. 61. 5.

<sup>4</sup> M.P. 13. 1.

<sup>5</sup> Brandt, Sitzungsber. d. k. Akad. in Wien, Phil.-Hist. Klasse CXX (1889), V Abt. p. 24. On official use of Latin in the Eastern part of the Empire see Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches, I, pp. 443—444 with the references given there. For the situation some sixty years earlier cf. Gregory Thaumaturgus, Panegyric on Origen, Ch. I. Gregory found Latin difficult.

<sup>6</sup> Inst. V. 1. 21—28, 2. 1—8.

and a high official who is almost certainly Hierocles. Lactantius heard them expounding their works:

*Hi ergo de quibus dixi cum praesente me ac dolente sacrilegas suas litteras explicassent, et illorum superba impietate stimulatus et veritatis ipsius conscientia et, ut ego arbitror, deo, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores iustitiae refutarem, non ut contra hos scriberem qui paucis verbis obteri poterant, sed ut omnes qui ubique idem operis efficiunt aut effecerunt, uno semel impetu profligarem*<sup>1</sup>.

That is what Lactantius himself says.

There is also confusion in Jerome's notice because after referring to Lactantius' betaking himself to writing, he proceeds to mention works, that were obviously written *before* this period, his *Symposium* and the metrical account of his journey to Nicomedia<sup>2</sup>. Yet Lactantius may have made things worse for himself by an anti-Greek bias. He was not well acquainted with the Greek language<sup>3</sup>: he is sceptical of the intellectual achievements of Athens<sup>4</sup>, and contemptuous of Greek *levitas* and of Greek religion<sup>5</sup>. He has little knowledge of Greek Christianity<sup>6</sup>.

His earliest Christian work therefore, the *De Opificio Dei*, was addressed to Demetrian. The latter, though a Christian, held some official position even under persecution<sup>7</sup>. Demetrian appears to have been very guarded in his profession of Christianity. From the *De Opificio Dei* one can judge that the attitude of Lactantius was not dissimilar. The references to Christianity in that work are indirect — but they exist — *memento et ueri parentis tui et in qua ciuitate nomen dederis et cuius ordinis fueris: intellegis profecto quid loquar*<sup>8</sup>. This cautious attitude in persecution he regards as sanctioned by Christ himself, who withdrew

<sup>1</sup> Inst. V. 4. 1, cf. De Op. Dei. 20. 2.

<sup>2</sup> As Pichon (Lactance, p. 4) says "La liste dressée par saint Jérôme est très confuse . . ."

<sup>3</sup> As can be seen from his general ignorance of Greek authors.

<sup>4</sup> Inst. III 19. 22.

<sup>5</sup> Ibid. I 15. 14 sq., 18. 7, 20, 14. sq.

<sup>6</sup> His ignorance of Greek Christian authors is very marked.

<sup>7</sup> De Op. Dei 1, 4—5.

<sup>8</sup> O. D. 1. 9.

before his arrest, and thus established a principle to be followed in every persecution<sup>1</sup>.

Lactantius may have received protection from officials who knew him or who had been taught by him or he may, if his eloquence had the reputation which Jerome attributes to it, even by this time have attracted the attention of Constantine who was on the staff of Galerius. Harnack thought<sup>2</sup> that the view of Lactantius at the time of writing the *De Opificio Dei* was that the crisis would soon pass. That attitude however is not reflected in Books V and VI of the *Institutiones*, in which there are many references to persecution. Lactantius is familiar with Christians, who threw away their lives<sup>3</sup>, with *lapsi*<sup>4</sup>, with persons being compelled to offer sacrifice<sup>5</sup>, with over zealous officials<sup>6</sup>, with the destruction of the ashes of the martyrs<sup>7</sup>, with the increase of the Church even in times of difficulty<sup>8</sup>.

Lactantius remained in Bithynia for more than two years after persecution began<sup>9</sup>, and may have been there when Diocletian abdicated on May 1, 305<sup>10</sup>. But when the fifth book of his *Divinae Institutiones*, which contains most of what we may term personal reminiscences, was finally completed, he had gone elsewhere. It is tempting to suggest that he accompanied Constantine on his journey to west when the latter escaped from the tutelage of Galerius<sup>11</sup> but this idea is quite unproved.

The *De Mortibus Persecutorum* shows close knowledge of events in Nicomedia down to 305, but not of the situation in the west<sup>12</sup>. Things are reversed, however, for events between 305 and 310, and from 310 onwards the work shows

<sup>1</sup> Inst. IV 18. 2.

<sup>2</sup> Chronologie der altchristlichen Litteratur II, p. 419.

<sup>3</sup> Ibid., VI. 14. 4.

<sup>4</sup> Ibid., IV 24 14. 17.

<sup>5</sup> Ibid., V 13. 16.

<sup>6</sup> Ibid., V 11. 13ff.

<sup>7</sup> Ibid. V 11. 6.

<sup>8</sup> Ibid., V 13. 1—5, 22. 19ff.

<sup>9</sup> Ibid., V 11. 15.

<sup>10</sup> Cf. the account in M.P. 17ff.

<sup>11</sup> Galerius left Nicomedia early in 303 and does not appear to have returned there till early in 305.

<sup>12</sup> See Lawlor, Eusebiana, pp. 238—242.

close acquaintance with the activity of Licinius, particularly with reference to the death of Galerius<sup>1</sup> and the campaign against Maximinus Daia<sup>2</sup>. On the strength of these indications it is commonly stated that Lactantius returned to Bithynia between 311 and 313. Yet in his account of these years he is subject to certain misconceptions as to events in the dominions of Maximinus<sup>3</sup>. The last anti-Christian measures of this emperor resulted from memorials presented to him by the inhabitants of various cities. Eusebius tells us that these appeals asked for the prohibition in the first place of Christian meetings in cemeteries, in the second place of Christian habitation in the cities<sup>4</sup>. Lactantius restricts these appeals to a single point "that Christians should not be allowed to build churches within the cities"<sup>5</sup>. He further states that Maximinus though subjecting Christians to various mutilations forbade their execution<sup>6</sup>. No person in close contact with Nicomedia could have written thus after the martyrdom there of Lucian of Antioch in January 313. Some contact he must have had with Donatus, to whom the *De Mortibus* is dedicated, because he knows that Donatus had been in prison for six years, *i. e.* to the time of the toleration granted by Galerius in 311. He may be dependent on reminiscences of his friend, though one cannot rule out the possibility that he did visit the East once more.

Jerome tells us both in his *De Viris Illustribus* and in his *Chronicle* that Lactantius in extreme old age was tutor of Crispus, the eldest son of Constantine, in Gaul. It is very difficult to date the period during which his association with Crispus took place. But whatever the date of Crispus' birth<sup>7</sup>, one would expect that his education would be completed by 320, the year in which

<sup>1</sup> M.P. 33—35.

<sup>2</sup> M.P. 45—47.

<sup>3</sup> This is shown by Lawlor, *Hermathena* XVI (1903) p. 467ff. and Eusebiana, p. 238—239.

<sup>4</sup> Eus. H. E. IX 2.

<sup>5</sup> M.P. 36. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 36. 6.

<sup>7</sup> P. W. s. v. Crispus gives 307; Palanque in *Revue des Etudes anciennes* XL pp. 245—8, gives 303. J. Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, p. 143, gives "about 305."

he defeated the Franks. Others think that his education would be over by 317, the year in which he became Caesar<sup>1</sup>. Crispus was in Gaul between 317 and 320 and this is perhaps the period to which Lactantius' association with him may best be referred.

By this time Lactantius must surely have been over seventy. In connexion with his youth one suggestion may be made. He mentions<sup>2</sup> that he had heard a man — and an eloquent one too (*sane disertum*) — make a mock of Cyprian by altering one letter in his name, i. e. by calling him Coprian. It is not impossible that this refers to an actual incident in Cyprian's own lifetime which Lactantius remembered from his own youth. And was the eloquent man Arnobius?

There can be little doubt that Lactantius was born a pagan. Augustine refers to him as a convert<sup>3</sup>, and from his own *Institutiones* we can see how great was his joy at having attained to truth<sup>4</sup>. But he had become a Christian before his journey to Nicomedia. It would indeed be strange if the praise and criticism that he apportions to Minucius Felix, Tertullian and Cyprian<sup>5</sup> were the fruit of study in Nicomedia rather than in his native land. Moreover, his description of the sign by which one can recognize the Catholic Church, namely, that it is the church in which there is confession and penitence, is a reminiscence of African conditions when the controversy with the Novatianists was raging<sup>6</sup>. Even the dualist tendency which is disclosed in his works may be a witness to the success of Manichaean missionaries, who had certainly reached North Africa by 295<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> E. g. Brandt, l. c., pp. 32—35. Brandt, p. 33, points out that Arborius (probably) became tutor of Constans and Ausonius of Gratian when both these princes were under ten years of age.

<sup>2</sup> Inst. V 1. 27.

<sup>3</sup> De Doct. Christ. II 61.

<sup>4</sup> III 30. 4.

<sup>5</sup> Inst. V 1. 22—28.

<sup>6</sup> Inst. IV. 30. 13.

<sup>7</sup> On the dualist "interpolations" see pp. 668—672 below. Diocletian's edict against the Manichees, generally dated c. 295, is addressed to Julian, governor of Africa (Kuebler, *Iurisprudentiae antejustinianae Reliquiae* (Teubner) ed 6. II 2, pp. 381—383; A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte) p. 82—83).

Flavius, the *grammaticus* who accompanied Lactantius to Nicomedia, was a Christian<sup>1</sup>. Arnobius, his own master, became a Christian towards the end of the century. And even though we may admit rhetorical exaggeration in Arnobius' statement about conversions among the "educated"<sup>2</sup>, we may be sure that in the last forty years of the third century there was a marked movement towards Christianity in the West, similar to that portrayed by Eusebius with regard to the East<sup>3</sup>. There is no difficulty in the choosing of Christians to hold official posts: they were constantly employed by the government, as Eusebius tells us. Lactantius must have been a well known *rhetor* to have received the summons to Nicomedia, and to be later entrusted by Constantine with a most confidential task. It is worth noting that in Gaul, a land teeming with rhetoricians, Constantine chose a stranger and a Christian to educate his son.

Jerome, as we have seen, mentions works written by Lactantius before the persecution, during the time of his activity as a teacher. He used well known literary forms in his *Symposium* and in the *Ὀδοιπορικόν* on his journey. A book called *Grammaticus* also probably belongs to the period before the persecution. None of these have survived, nor have his two books addressed to Asclepiades, and his books of letters. Four books of these were addressed to Probus, two to Severus, and two to his pupil Demetrian; we have already noticed that the *De Opificio Dei* was addressed to the last named. His correspondent Severus may be Acilius Severus who was *Praefectus Urbi* at Rome from 322—324 and again at the time of the celebration of Constantine's *vicennalia*<sup>4</sup>.

We know nothing about the books to Asclepiades. In the *Divinae Institutiones*<sup>5</sup>, Lactantius quotes from a work *On Providence*, written by Asclepiades, and from this reference it is clear that Asclepiades was a Christian and that he had dedicated his work to Lactantius.

<sup>1</sup> Jerome, Adv. Jov. II. 6.

<sup>2</sup> Arnobius II 5.

<sup>3</sup> Eus. H. E., VIII 1. 1—6.

<sup>4</sup> Piganiol, L'Empire Chrétien (325—385), p. 36.

<sup>5</sup> Inst. VII 4. 17.

What is known about Demetrian has already been mentioned. Nothing is known to us about Probus and Severus, except that a member of the latter's family lived in Spain in the fourth century<sup>1</sup>. It is clear that in his letters Lactantius dealt with all sorts of subjects — *de metris et regionum situ et philosophis*, as Damasus writes in a letter to Jerome<sup>2</sup>. The latter had sent Lactantius' letters to his patron but Damasus states that there was little about Christianity in them and that their length made them boring to read. From these statements we can see that Lactantius must have used the letter as a literary form to set forth his views on various subjects. In his letters to Probus he dealt with questions of metre<sup>3</sup>, and a commentator Firmianus of whom a conjecture on the text of Vergil is preserved, may be our Lactantius<sup>4</sup>.

Jerome used information from the letters in his commentary on the *Epistle to the Galatians*<sup>5</sup>; in one passage in this commentary and in one of his letters he refers to erroneous views on the Holy Spirit expressed by Lactantius in writing to Demetrian<sup>6</sup>. A fragment of Lactantius *De Motibus animi* may come from the letters also<sup>7</sup>.

From the scanty fragments of these lost works, and from the few references to them in other authors, it is not possible to deduce accurately the period in which they were written. It is however very probable that letters were composed at intervals and only collected later, unless it be that they were written merely as literary exercises, in which case the fact of their being addressed to Probus or Severus or Demetrian is more or less a literary fiction. As it was in Latin Literature that Lactantius instructed Crispus, there is no need to assume that all his writing on such subjects is anterior to 303.

<sup>1</sup> Jerome, *De Vir.* III. 111.

<sup>2</sup> Jerome, *Epist.* XXXV.

<sup>3</sup> Rufinus, *Comment. in metra Terenti* (Gramm. Lat. ed. Keil. VI 564, 7—565, 2., cf. Victorinus, *De Metris et de Hexametris*, *ibid.* VI 209, 11).

<sup>4</sup> C S E L, Lactantius II 1. p. 158.

<sup>5</sup> In *Ep. Gal.*, Book II, Praef.

<sup>6</sup> In *Ep. Gal.* II c. IV, *Epist.* LXXXIV 7.

<sup>7</sup> Or from the books to Asclepiades.

In the *De Opificio Dei*, the *Divinae Institutiones*, the *De Ira Dei*, the *De Mortibus Persecutorum*, and the *Epitome* of the *Institutiones*, there are chronological indications which enable some conclusions to be reached as to the dates at which these works were written. As has already been mentioned, Book V of the *Institutiones* contains the account of how he came to write, and Books V and VI have many references to persecution. There are references in Book VII also. When Book V was being written, it is plain that the Christians were suffering intensely and that there was no prospect of alleviation. There was only a hope that the persecutors would be destroyed<sup>1</sup>. Though it may be granted that the subjects dealt with in Books I—IV do not in the same measure allow of references to persecution, and that these are not entirely lacking at any rate in Book IV, it would be strange if a work, called into existence by a particular set of circumstances, only began to refer to these more than halfway through its course. Books V and VI which are philosophic in content, are more suitable as a reply to his philosophic opponents than are Books I—IV, which are largely made up of the commonplaces of apologetic. Even Book VII which is largely taken up with frenzied apocalyptic may better belong to a period of persecution as it contains the supernatural vindication of the just.

In Book I Lactantius gives his retirement from the practice of oratory as his reason for writing, not the pressure of individual pagan attacks<sup>2</sup>. It is quite probable then, that the later books were written first and partly in Bithynia, while the earlier books were written in a portion of the empire where the Church had peace and where persecution was an evil memory.

Lawlor put forward the view<sup>3</sup> that Book V really embodies a tract entitled *De Iustitia*; this is in fact the title of this book in the manuscripts. He regards this tract as being written about 306: the intensity of the persecution portrayed definitely marks out Book V as belonging to the Nicomedian period of Lactantius'

<sup>1</sup> Inst. V 23. 2.

<sup>2</sup> Inst. I 1. 8.

<sup>3</sup> *Hermathena*, XII (1903), p. 458ff.

life, even though it required revision when it eventually took its place in the *Institutiones*. The same sort of reasoning might be applied to Book VI (*De Vero Cultu*) and even to Book VII (*De Vita Beata*) and to the *De Opificio Dei*. While writing the last named volume Lactantius was looking forward<sup>1</sup> to producing a comprehensive work dealing with the problem of the happy life and involving a refutation of the philosophers. As we have seen, the *De Opificio Dei* belongs to his Nicomedian period<sup>2</sup>. It is a tract on a single aspect of the Christian position, which he did not regard as suitable for inclusion in his longer work; in the *Institutiones* he eschewed a general discussion of the question of providence<sup>3</sup>, referring his readers to the *De Opificio* which he had written no long time previously (*nuper*). Thus Lactantius may at first have visualised a number of short works on different aspects of the problem confronting him. Later he decided to produce a complete refutation of the heathen position. At the end of Book V<sup>4</sup> Lactantius looked forward to the punishment of the persecutors by God and this book is therefore definitely anterior to the death of Galerius in 311. In certain manuscripts of the *Divinae Institutiones* there are dedications to Constantine at various points<sup>5</sup>. Such dedications, if genuine, are obviously of importance for the dating of the work. The dedications in Books I and VII are quite lengthy passages in praise of the emperor, those in Books II, III, IV and VI consist of the two words of address *Constantine imperator*.

The manuscripts that contain these dedications cannot be disregarded even though they yield in number and authority to those that omit them<sup>6</sup>. It must first be noted that the manuscripts in question also contain two dualistic or Manichaean

<sup>1</sup> 20. 2.

<sup>2</sup> p. 663. above.

<sup>3</sup> II 10. 15.

<sup>4</sup> V. 23.

<sup>5</sup> The references are Inst. I 1. 13—16, II 1. 2, III I 1, IV 1. 1, VI 3. 1, VII 260. 11—17 (in MSS after VII 27. 2).

<sup>6</sup> See Brandt, *Prolegomena* pp. XXXff., Pichon, *Lactance*, pp. 9ff., Lawlor, l. c., p. 449ff.

passages<sup>1</sup>, and so the problem of the authenticity of the dedications appears to be bound up with that of these 'dualist' sections. The question at issue is whether these passages form the true text of Lactantius, from which they were afterwards excluded, or whether they are interpolations by a later hand. The style of the passages is Lactantian and the most likely means of approaching a solution is to consider the question of probability.

If they were inserted, the interpolator was some one of Manichaean sympathies who wished to gain the authority of Lactantius for his own views. That is by no means an improbable supposition in view of the strength of the Manichaean religion in the fourth century. It would carry more conviction, however, if Lactantius had become a widely read and influential author. But a reason for an interpolator inserting the dedications to Constantine is not obvious; they appear to be pointless. In support of the genuineness of these passages two facts can be adduced, (1) the dualist passages express sentiments that are by no means foreign to the thought of Lactantius<sup>2</sup>, (2) the dedication in Book I and that in Book VII represent different stages in Constantine's career. In the former passage Constantine is emperor, but the punishment of the persecutors is yet in the future; in the latter God has cast His enemies down and delivered them into Constantine's hands. It is unlikely that an interpolator would have made such a distinction.

One must, however, attempt an explanation of why these passages have disappeared from the bulk of the manuscripts. The dualist passages were removed because they made Lactan-

---

<sup>1</sup> Inst. II 8 after section b, VII between chs. 5 and 6; O. D. 19 is omitted from consideration. "Celui qui se trouve dans le *De Opificio Dei* ne soulève guère d'objections. Ceux même qui le rejettent avouent qu'ils n'y trouvent pas d'in vraisemblance" (Pichon, op. cit., p. 13).

<sup>2</sup> E. g. Inst., II 1. 13. Cf. Pichon, op. cit., pp. 16—17, "l'idée dualiste si chère à Lactance, est exprimée en ces endroits avec une force et une netteté plus grandes peut-être que partout ailleurs". Cf. E. F. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius* p. 106, "It must be admitted that even abstracting from these disputed passages (sic), there still remains a very decided dualism in the writings of Lactantius".

tius too Manichaean. Pichon thinks<sup>1</sup> that the dedications were removed because Constantine's services to Christianity had been obscured in orthodox circles in the late fourth century by the memory of his conciliation of the Arians and by the part played by his son Constantius II in the Arian controversy. There is no doubt for instance that Lucifer of Cagliari hated Constantine and his son Constantius, and also that he is one of the authors who is most indebted to Lactantius. But the suggestion that he carried out these excisions cannot be regarded as proved.

The dedications, if genuine, afford further information as to the date of the *Institutiones*. The passage in Book I shows that persecution, stopped by Constantine, was still going on in other parts of the world. This must refer to the period between the death of Constantius and the toleration edict of Galerius, i. e. between 305 and 311. There is no indication that Constantine was at war with the 'evil men' who are still persecuting, and whose downfall God will eventually bring to pass. Lactantius declares that one of the gifts which God will give Constantine, in return for his noble conduct is *diurnitas* so that he may rule till he is an old man, and may hand over the power to his children, as he received it from his father. It is interesting to note that the dynastic idea had now come to the front again and that such expression of it must have been agreeable to the Emperor<sup>2</sup>. The mention of *liberi* would most conveniently refer to a period after the betrothal of Constantine to Fausta in 307.

By the time however that the dedication in Book VII was written persecution had ceased, and the persecutors had either paid the penalty, or were paying it<sup>3</sup>. These persecutors had been delivered into Constantine's hands<sup>4</sup>, and therefore the reference would seem to be to Maximian and Maxentius. They are the only rulers of whom it could be said, *summa potestate deiectos in manus tuas idem deus tradidit*. The fact that the destruction of the persecutors is still in progress points to a time when Licinius

<sup>1</sup> Pichon, op. cit., p. 28ff. Cf. Lawlor, l. c., p. 450—451.

<sup>2</sup> In the Panegyric (VII) delivered at Trier in July 310, the orator makes much of the principle of hereditary succession.

<sup>3</sup> l. c., § 14, *et pendunt et pependunt*.

<sup>4</sup> l. c., § 12.

was engaged, or about to engage in his campaign against Maximin Daia in 313. One might read into the words *aliorum male consulta rescindere*<sup>1</sup>, a reference to Constantine's "Edict of Toleration" of 313. It is clear also that when Lactantius wrote the dedication he had not yet begun to teach Crispus. He regards his teaching career as quite definitely ended.

In Book IV of the *Institutiones* Lactantius states that the presence of Christians was a common cause of the failure of pagan sacrifices and that the persecutors subsequently suffered grievously for their actions<sup>2</sup>. This statement can hardly exclude the persecutors of his own day, and therefore cannot be earlier than 311, when the death of Galerius removed the most intransigent opponent of the Church.

Thus we may conclude that Lactantius, prompted by a pagan literary offensive against Christianity, began to write *Tracts for the Times*. As his work progressed, he developed the idea of writing a complete apology, covering the same ground as earlier apologists, but embodying his own contributions. The bulk of his work was done after he left Bithynia. We find him at work on the dedication of Book I before 312 and at Book IV which may be one of the last books to be written about 311 or 312. The dedication in Book VII was written in 313. But whatever the order of writing of individual books, Lactantius revised the whole before publication because in Books V and VI which we have regarded as early ones, there are references to earlier books, particularly to Books II and III<sup>3</sup>. It would be quite possible to excise several of these references without affecting the sense of the passages concerned<sup>4</sup>. On other occasions Lactantius looks forward; thus in Books II—IV there are six references to things to be dealt with in his last (*ultimus* or *novissimus*, not *septimus*) book: there are no references to Books V or VI. The apology could be complete (in a conventional sense) without these books.

<sup>1</sup> l. c. § 12.

<sup>2</sup> Inst. IV 27. 3—5.

<sup>3</sup> V 3. 11 (to II 16 and to IV 13. 16, IV 27), 7. 3 (to II 17. 1: III 29. 13 to 16), VI 1. 10 (to II 12. 3), 6. 1 (to III 7ff.) 9. 23 (to III 12).

<sup>4</sup> e. g. VI 1. 10, VI 6. 1.

While engaged on the *Institutiones* Lactantius projected further works, on the wrath of God<sup>1</sup>, and against Jews<sup>2</sup> and heretics<sup>3</sup>. The work on the wrath of God was realised in the extant *De Ira Dei*, but nothing can be said as to how far he progressed with the other two works. From the *De Ira* we can see that he still had the work against heretics in mind, but had not begun it.

Lactantius regarded the idea that anger could not be attributable to God as pernicious. It is possible that there is here a reference to the views of his teacher Arnobius<sup>4</sup>. Lactantius does not mention him among his Latin predecessors, and it appears most likely that, far removed from his native Africa, Lactantius was ignorant of the conversion and apologetic work of his teacher. But as time passed, and Lactantius returned to the West, it may be that he became acquainted with Arnobius' work. He does not mention *by name* opponents of his own time. Those who take the view that anger is contrary to the Divine Nature possess *auctoritas*, they think that they are wise men<sup>5</sup>. If they take up the Stoic position their view is *favorabilis et popularis oratio*<sup>6</sup>; it can induce many to believe it<sup>7</sup>. If, as has been suggested above, Lactantius was a Christian before he left Africa, there cannot have been much sympathy between him and Arnobius who had attacked Christianity vigorously until his conversion. Lactantius may have found his teacher's views, as a Christian, as pernicious as his views as a heathen had been. But all this is supposition and it may be noted that Micka and McCracken<sup>8</sup> the latest authors known to me who deal with this subject, leave the question of Lactantius' dependence on Arnobius unanswered.

---

<sup>1</sup> Inst. II 17. 4—5.

<sup>2</sup> VII 1. 26.

<sup>3</sup> IV 30. 14 cf. *Ira*. 2. 6.

<sup>4</sup> e. g. *Adv. Nat.* VII 5.

<sup>5</sup> *Ira*. 1. 2.

<sup>6</sup> *Ira*. 5. 1.

<sup>7</sup> *Ira*. 5. 8.

<sup>8</sup> E. F. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*; G. E. McCracken, *The case against the Pagans*.

There are no direct references to persecution in the *De Ira*. It is dedicated to Donatus as is the *De Mortibus Persecutorum*. These two works really treat the same subject under different aspects, and it is natural that both should be dedicated to the same person. Donatus, it will be remembered, had suffered a long spell of imprisonment for his faith<sup>1</sup>. When the *De Ira* was written the *Institutiones* were already published as Lactantius refers back to Books I, II, IV and VI. There is no indication that the state and the church were at variance, but the Roman world was not at peace<sup>2</sup>. This civil strife may be the *Bellum Cibalense* of 314 between Constantine and Licinius. Such a date would be suitable for the *De Ira*.

We have yet to consider the dates of the *Epitome* of the *Institutiones* and of the book *De Mortibus Persecutorum*. Certain passages in the latter work have verbal similarities with the *Epitome* as against the *Institutiones*. From this Brandt argued that the *Epitome* is the earlier work<sup>3</sup>. Where these similarities occur, the words are not necessarily used in the same context, a thing which is not strange when one remembers that the subjects of the two works are very dissimilar. It may then be sufficient to regard Lactantius as engaged on both the *Epitome* and the *De Mortibus* about the same time; thus words and phrases used in the one work affected the other. In Book V of the *Institutiones* Lactantius looked forward to the punishment of the persecutors, while in the corresponding part of the *Epitome* we find that punishment has taken place<sup>4</sup>.

The following evidence as to the time of writing may be adduced from the two books themselves. It would be natural for a work like the *De Mortibus* to be completed within a comparatively short space of time after the contemporary persecution ended. The latest events mentioned are the murder of Valeria, Galerius' widow, and of her mother at Thessalonica

---

<sup>1</sup> See p. 665 above.

<sup>2</sup> *Ira*. 24. 12 (23. 26).

<sup>3</sup> *Sitzungsb. d. k. Akad. in Wien, Phil. Hist. Klasse CXXV* (1892), *Abhandl. VI*, p. 99 sqq.

<sup>4</sup> *Epit.* 48 (53), 5.

towards the end of 314<sup>1</sup>, and the death of Diocletian<sup>2</sup>, which is generally now placed in December 316<sup>3</sup>. If we accept the date 316, then the work belongs to 317 at the earliest. But Lactantius regards the death of Diocletian as having taken place before the overthrow of Maximinus Daia, the last enemy of God to survive<sup>4</sup>, and he considers the massacre by Licinius of the relatives of the persecutors as the completion of God's vengeance. This massacre took place about August 314<sup>5</sup>. That Lactantius should make such an error of three years in the date of Diocletian's death is very strange. It looks as though for him writing somewhere far from Salona, the last years of Diocletian were shrouded in obscurity. A false report of his death may have been prevalent. But it should be noted that some scholars e. g. W. Seston accept the Lactantian date<sup>6</sup>. Quite naturally no mention is made of the *Bellum Cibalense* which lay completely outside the theme of the book, and which could easily be looked upon as a mere temporary disagreement. About 317 most people would probably regard peace as assured<sup>7</sup>. The *De Mortibus* must have been finished before the hostility of Licinius to the church become manifest, as that Emperor appears as almost more important than Constantine as the minister of God's vengeance.

The *Epitome* was written after the fall of the persecutors<sup>8</sup>, to please a friend named Pentadius, who apparently desired to have himself commemorated in one of Lactantius' works. It was written 'a long time' (*iampriDEM*) after the publication

---

<sup>1</sup> MP 51.

<sup>2</sup> Ibid., 42.

<sup>3</sup> The date is discussed by Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. I, pp. 459—60. cf. Mommsen, *Chron. Min.*, I, p. 231.

<sup>4</sup> Ibid., 43. 1.

<sup>5</sup> On the date cf. Brandt, l. c., p. 107. The murder of Valeria and her mother is not regarded as part of God's vengeance. If it is placed at the end of 314 it may even have been carried out by Constantine, who controlled Thessalonica after the *Bellum Cibalense* (Brandt, l. c., p. 110).

<sup>6</sup> Dioclétien p. 44.

<sup>7</sup> One may remember that Eusebius was celebrating the destruction of the persecutors in his sermon at Tyre, delivered about 316 (H.E. X 4).

<sup>8</sup> c. 48 (53) 5.

of the *Institutiones*<sup>1</sup>. The word *iampridem* may refer to the space of six years or less<sup>2</sup>. Thus if we date the publication of the *Institutiones* in 313, we might place the *Epitome* about 317 also.

Finally there is no evidence available to enable us to date the *Phoenix*, the one poem by Lactantius that has survived, and we have no evidence whatever as to the date of Lactantius' death.

---

<sup>1</sup> Praef. 1.

<sup>2</sup> M P 50. 5: from the accession of Licinius in 307, till 313. cf. Brandt, *Jahrb. für Class. Phil.* 1893, p. 131. He regards *iampridem* as applicable to a period of four or five years.

## Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός

J. STRAUB, Bonn/Rhein

In der *Vita Constantini* (IV, 24) ist ein Wort des Kaisers überliefert, um dessen Verständnis seit Valois und Tillemont bis heute<sup>1</sup> gerechtfertigt wird: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην.

Konstantin deutete auf einen Auftrag hin, der ihm von Gott zugedacht war. Indem er diesen Auftrag mit demjenigen verglich, dem sich die christlichen Bischöfe verpflichtet wußten, gab er zu erkennen, daß ihm wohl auch der gleiche Titel wie ihnen gebühre. Er wollte ohne Zweifel mit dem Terminus ἐπίσκοπος nicht nur in des Wortes ursprünglicher Bedeutung die Funktion eines „Aufsehers“ gekennzeichnet sehen; vielmehr sollte gleichzeitig — und darauf zielte sein Vergleich sogar in erster Linie ab<sup>2</sup> — der besondere Weihecharakter betont werden, den er wie die Bischöfe auch für sein „Aufsichtsamt“, in das er ja (von Gott) eingesetzt war, in Anspruch nahm. Wenn man aber nach dem Objekt fragt, dem die Aufsicht des Kaisers gewidmet war, so wird die Antwort, von der letzten Endes das rechte Verständnis für das bedeutungsvolle Selbstzeugnis Konstantins abhängt, dadurch erschwert, daß man auf den ersten Blick nicht erkennen

---

<sup>1</sup> Über den gegenwärtigen Stand der Forschung unterrichtet Fr. Vittinghoff, Eusebios als Verfasser der *Vita Constantini*, Rhein. Museum 96 (1953) 330ff.

<sup>2</sup> So hat ihn auch Eusebios verstanden; der Verfasser der *Vita Const.* leitet nämlich das Zitat mit der Bemerkung ein, Konstantin habe den Bischöfen gegenüber, die er zu einem Gastmahl geladen hatte, erklärt, auch er sei ein Bischof (ὡς ἅρα εἶη καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος). W. Seston bestreitet die Authentizität des Konstantin-Wortes „Constantine as a bishop“ (Journ. of Rom. Studies 37 (1947) 127 ff.); ebenso J. Moreau (Zum Problem der *Vita Constantini*, Historia 4 (1955) 234 ff., hier 244 Anm. 7). Die von beiden Gelehrten geäußerten Bedenken lassen sich, wie ich glaube, im Verlauf unserer Untersuchung zerstreuen.

kann, ob der Genitiv (τῶν ἐκτός sc. τῆς ἐκκλησίας) *masc.* oder *neutr. generis* ist. Wer sich für οἱ ἐκτός entschied, dachte an die Heiden (und Häretiker), denen der von seinem christlichen Sendungsbewußtsein durchdrungene Herrscher seine „Aufsicht“ angedeihen ließ<sup>1</sup>. Wem aber τὰ ἐκτός gemeint zu sein schien, der hatte den staatlich-politischen Raum, den profanen Bereich (außerhalb der Kirche) im Auge: „Ihr seid für die Angelegenheiten innerhalb der Kirche, und ich bin für die Angelegenheiten außerhalb ihrer von Gott bestellter Bischof“<sup>2</sup>.

Das Aufsichtamt, das Konstantin im Sinne lag, war, wie man mit guten Gründen anzunehmen geneigt ist, sein Herrscheramt, dem alle Reichsangehörigen, Heiden wie Christen, unterworfen waren. Die Charakterisierung des ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός als eines évêque des païens<sup>3</sup> ist nämlich mit den Ambitionen des Kaisers kaum zu vereinbaren; eine derartige Einschränkung seiner göttlichen Berufung lag weder ihm noch seinen christlichen Zeitgenossen im Sinn<sup>4</sup>; sie stand nicht einmal dann zur Diskussion, als unter seinem Sohn Konstantius II. in der Auseinandersetzung zwischen der kaiserlichen und der kirchlichen Autorität die vorwurfsvolle Frage gestellt wurde: *Tu qui es profanus, ad dei domesticos quare istam tibi sumis dei sacerdotum auctoritatem*<sup>5</sup>. Die eben erwähnte zweite Lösung der grammatikalischen

<sup>1</sup> Vgl. E. Ch. Babut, Évêque du dehors, Rev. intern. d'hist. et de litt. ecclés., nouv. série 68 (1909) 362; A. Piganiol, l'Empire Chrétien (Hist. Générale, Hist. Romaine t. IV 2 (1947) 61 Anm. 80); N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church, Proceed. of the Brit. Academy XV (1931) 90f. W. Seston, a. a. O. 128, gibt allerdings zu: „the author of the Vita is thus rather shaky in his definition of οἱ ἐκτός“; vgl. 127: „it is no less certain that in other passages of the Vita ‘those that are outside’ designate persons other than pagans“. Er verweist auf V.C. II, 22 und II, 23; vgl. hierzu S. 693f.

<sup>2</sup> H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche Bd. 3, 2. Aufl. 1953, 150; E. Caspar, Geschichte des Papsttums Bd. 1, 1930, 117.

<sup>3</sup> E. Ch. Babut, a. a. O. 363; vgl. H. Berkhof, Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, 1943, 24ff.

<sup>4</sup> Ähnlich urteilt auch Seston; deshalb traut er auch weder Konstantin noch Eusebios „the orthodox theory of the perfect autonomy of the Church“ zu, die er in dem Zitat ausgedrückt findet.

<sup>5</sup> Lucifer v. Calaris, De sancto Athanasio 1, 7 (CSEL 14, p. 76, 11). Lucifer polemisiert gegen den Häretiker Konstantius II.; deshalb könnte man versucht sein, hier mit dem Wort *profanus* wie üblich den — im

Streitfrage scheint daher dem vermuteten Sachverhalt am ehesten zu entsprechen. Vittinghoff hat sich erst vor kurzem wieder energisch für sie eingesetzt<sup>1</sup>. Es lohnt sich auf seine Argumentation vor allem deshalb näher einzugehen, weil sich herausstellen wird, daß die nicht nur von ihm verteidigte Auffassung tatsächlich dem Sinngehalt des konstantinischen Selbstzeugnisses gerecht wird, daß sie aber trotzdem nicht auf τὰ ἑπτάς, sondern auf οἱ ἑπτάς hin orientiert bleiben muß.

E. Ch. Babut hatte mit Recht zu bedenken gegeben: „l'autorité d'un évêque s'exerce sur les personnes et non sur les choses“<sup>2</sup>.

religiösen Sinn — außerhalb der Kirche Stehenden gekennzeichnet zu sehen. Aber der Kontext legt den Schluß nahe, daß auch unter einem orthodoxen Kaiser die *auctoritas imperii* von der *auctoritas scripturarum sacrarum* zu unterscheiden ist; auch der orthodoxe Kaiser wäre demnach im Hinblick auf die *auctoritas dei sacerdotum* als *profanus* — und das heißt griechisch ὁ ἑπτάς — anzusehen. Trotzdem bleibt ihm die *sublimitas regalis* (p. 71, 26), in die er von Gott eingesetzt ist, um die Untertanen, alle Untertanen (Heiden wie Christen) zu guten Werken (278, 17 ff.), man könnte auch sagen zu einer christlichen Lebensführung anzuhalten. Aber Lucifer würde es kaum mehr wagen, den orthodoxen Kaiser einen *episcopus* zu nennen, nachdem der häretische von den Arianern als *episcopus episcoporum* akklamiert worden war (311, 25). Gerade in dieser Gegenüberstellung von Lucifer und Eusebios bzw. Konstantius und Konstantin wird deutlich, daß Seston allen Grund hätte, „the Arian flavour“, den er vermißt, in dem Bericht der Vita und vom Selbstzeugnis Konstantins aufzuspüren. Es handelt sich freilich bei der Interpretation der in Frage stehenden Zeugnisse um Nuancen; und es wird sich zeigen, daß Eusebios zwar weiter als Konstantin der „arianischen“ Auffassung entgegenkommt, daß jedoch beide der „orthodoxen“ Auffassung durchaus noch gerecht zu werden vermögen. Man darf eben nicht außer acht lassen, daß die konstantinische Zeit erst das Problem stellte, um dessen Klärung dann die folgenden Generationen zu ringen hatten. Vgl. W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, Sitz.Ber. München 1943, H. 6, 53 ff. Besondere Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang die wichtigen Aufsätze von Arnold Ehrhardt, Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht, Savigny-Ztschr., Roman. Abt., 71 (1954) 25 ff. bes. 38 ff. (über den Begriff des *corpus Christianorum*, den Konstantin an Stelle des religionspolitisch gefährlichen Ausdrucks *populus Christianorum* „zuerst offiziell für die Kirche in die Rechtssprache einführte“); Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung, Savigny-Ztschr., Roman. Abt., 72 (1955) 127 ff.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 678, Anm. 1; J. Vogt scheint sich V.s Interpretation angeschlossen zu haben, Reallex. f. Antike u. Christent. Bd. 3, 1956. Sp. 360 (anders ders., Kaiser Constantin und sein Jahrhundert, 1949, 249).

<sup>2</sup> a. a. O. 363.

Der gewichtige Einwand ist durch Vittinghoffs eigene Worte<sup>1</sup> zu erhärten: „Der Kaiser ist also ‚Bischof‘ nicht nur für jene Reichsbewohner, die außerhalb der Kirche stehen, sondern auch für jene anderen, die als Glieder der Kirche zugleich auch Angehörige des römischen Staates und Untertanen des Kaisers sind und auch als Christen den staatlichen Ordnungen und Gesetzen unterworfen sind. Eine derartige Interpretation ergibt sich zwingend aus dem Gesamtzusammenhang um so mehr, als unmittelbar anschließend (an das Selbstzeugnis Konstantins) hervorgehoben wird, daß der Kaiser entsprechend diesem Ausspruch gesonnen war und über alle seine Untertanen (also nicht nur über jene, die außerhalb der Kirche standen) die ‚Aufsicht führte‘ und sie, soweit es in seinen Kräften lag, ermunterte, einem frommen (d. h. natürlich einem christlichen) Leben nachzustreben“. Dies, und dies sogar teilweise mit genau den gleichen Worten und Stellenbelegen, ist bereits dort ausgeführt<sup>2</sup>, wo V. seine eigenen Überlegungen anknüpft, um sich dann trotzdem für τὰ ἐκτός zu entscheiden. „Οἱ εἰσω τῆς ἐκκλησίας können nur die Christen schlechthin sein, nicht aber in einer Art Spaltung ihrer irdisch-menschlichen Existenz die Christen, soweit sie ‚Christen‘ sind, d. h. sich im religiösen, der Zuständigkeit der Bischöfe unterstehenden Bereich der Kirche bewegen, so daß davon das bürgerliche Dasein der Christen im Staat als römische Reichsangehörige getrennt werden könnte. Οἱ ἐκτός (τῆς ἐκκλησίας) sind entsprechend dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments (Col. 4, 5; 1. Thess. 4, 12; 1. Corinth. 5, 12 u. 13<sup>3</sup>) die außerhalb der Kirche stehenden, d. h. die Nichtchristen (und ‚Häretiker‘), nicht aber Nichtchristen und Christen, soweit diese Staatsbürger sind. Es wäre widersinnig, die Christen in ihren politisch-weltlichen Bindungen als außerhalb der Kirche Lebende zu bezeichnen“. Der Einwand müßte sich gegen Vittinghoffs eigene *altera versio* richten: „Der Kaiser ist also ‚Bischof‘ nicht nur für jene Reichsbewohner, die außerhalb der Kirche stehen, sondern auch für jene anderen,

<sup>1</sup> a. a. O. 368.

<sup>2</sup> J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, 1939, 125 u. 244 ff.

<sup>3</sup> An den zitierten Stellen steht: οἱ ἔξω.

die als Glieder der Kirche zugleich auch Angehörige des römischen Staates und Untertanen des Kaisers sind usw.“ Mit der Feststellung des zwischen beiden Äußerungen zutage tretenden Widerspruchs wäre aber nicht viel gewonnen, wenn sich nicht vermuten ließe, daß es auf die Perspektive<sup>1</sup> ankommt, unter der die in Frage stehenden Begriffe jeweils gedeutet werden müssen. W. Kamlah hat in seinen viel beachteten Untersuchungen zu Augustins Bürgerschaft Gottes gezeigt<sup>2</sup>, wie wichtig die von Fall zu Fall wechselnde „Hinsicht“ für die Deutung etwa der Begriffe *ecclesia*, *civitas dei*, *civitas terrena* ist. Da wir um die Bewältigung einer ähnlichen Problematik zu ringen haben, gilt es deshalb erneut zu prüfen, ob mit der in einer bestimmten Hinsicht unbestreitbar logischen Distinktion Vittinghoffs tatsächlich der Beweis dafür erbracht ist, daß die durch „das Postulat der Sachinterpretation erzwungene Deutung . . . sprachlich-begrifflich nicht zu rechtfertigen“ sei<sup>3</sup>.

Es verdient immerhin Beachtung, wenn der Herausgeber der *Vita Constantini*, I. Heikel, mit lapidarer Kürze vermerkt<sup>4</sup>: „*οἱ ἐκτός* kann nach eusebianischem Sprachgebrauch, und wie das gleich Folgende zeigt, keineswegs die ‚äußeren Angelegenheiten‘ bedeuten. Dies wird durch *τὰ ἐκτός πράγματα* ausgedrückt“. Das gleich Folgende, das Heikel meint, ist die kurze Erläuterung, die Eusebios selbst an die wörtliche Wiedergabe der Worte Konstantins anschließt: *ἀκόλουθα δὲ τῷ λόγῳ διανοούμενος τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει, προὔτρεπε δὲ ὅσην περ ἂν ἡ δύναμις τὸν εὐσεβῆ μεταδιώκειν βίον*.

Für Eusebios galt demnach — und er hielt offensichtlich seine Interpretation für sprachlich-begrifflich gerechtfertigt — die Gleichung: *οἱ ἐκτός* = *οἱ ἀρχόμενοι ἅπαντες*. Nach seiner Auffassung hat daher Konstantin Aufsicht über alle seine Untertanen geführt, und er hat es sich zur Pflicht gemacht, eben diese Untertanen zu einer frommen, also zu einer christ-

<sup>1</sup> Vgl. J. Straub, Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii, *Hist. Jahrb. der Görresges.* 74 (1953) 37 f.

<sup>2</sup> W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, die Entstehung des Christentums, 2. Aufl. 1951, 140 ff.

<sup>3</sup> a. a. O. 369 Anm. 98.

<sup>4</sup> Eusebius-Werke Bd. 1 (GCS 7) p. LXIV.

lichen Lebensführung anzuhalten. Das will doch wohl besagen: die Heiden (und Häretiker) sollten zum rechten Glauben hingeführt werden; die Christen aber, die ja auch zu den ἀρχόμενοι ἅπαντες gehörten, sollten unter der gleich fürsorglichen Aufsicht des Kaisers in der Pflege ihres Glaubens, ihres Lebensideals gefördert werden. In dieser Auslegung<sup>1</sup> des allgemeinen Herrschaftsauftrages, zu dem Konstantin sich von Gott berufen glaubte, lag sowohl die Aufgabe beschlossen, der sich der Kaiser gemeinsam mit den Bischöfen zu widmen gedachte<sup>2</sup>, wie auch die besondere, die ihm allein anvertraut blieb: nur ihm stand die legislative und exekutive Gewalt zu, kraft der er die für alle Reichsangehörigen verbindlichen Erlasse (νόμοι καὶ διατάξεις, IV, 25) verkündete<sup>3</sup>.

Wer nun die V. C. IV, 25 erwähnten Verbote der Götteropfer, der Gladiatorenspiele usw. in Betracht zieht, könnte leicht dazu verführt werden, doch nur den évêque des païens im Kaiser zu sehen<sup>4</sup>. Aber bereits IV, 26/27 beweist, daß *μυρία τοιαῦτα βασιλεῖ πραχθέντα ἐφ' ἐκάστης ἐπαρχίας* den gesamten, Heiden wie Christen umfassenden Bereich der Reichsverwaltung betreffen, in dem der Kaiser „Aufsicht führte“, die Verantwortung

<sup>1</sup> Sie wird in IV, 23 vorbereitet: der erste Satz (οὕτω μὲν αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ ἱερᾷτο θεῷ) ist noch rückwärts bezogen auf das, was in IV, 22 ausgeführt wurde; es folgt die Überleitung zu IV, 24: *καθόλως δὲ τοῖς ἐπὶ τῇ Ρωμαίων ἀρχῇ δῆμοις τε καὶ στρατιωτικοῖς πύλαι πάσης ἀπεκλείοντο εἰδωλολατρείας*. Bereits hier wird auf das — später noch einmal erwähnte — Opferverbot hingewiesen, außerdem noch auf den Erlaß über die Sonntagsheiligung, der *τοῖς κατ' ἔθνος ἀρχουσιν* (s. S. 684, Anm. 1) zugestellt worden war.

<sup>2</sup> Darüber zuletzt: A. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. F. Nr. 34, 1954). Mit der Übernahme dieses Missionsauftrags führte Konstantin aber einen neuen Zug ins christliche Bild vom Herrscher ein: J. Straub, *Historia* 4 (1955) 297 ff., 312 f.

<sup>3</sup> Wie wichtig es ist, diese Tatsache bei der Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik im Auge zu behalten, hat vor kurzem erst wieder W. Enßlin mit Recht betont: Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (Sitz.Ber. München 1953).

<sup>4</sup> W. Sestons Kritik (a. a. O. 130: „he (sc. Eusebios) does not hesitate to distort the facts“) ist berechtigt; da er selbst auf die „propaganda“ (p. 131) der *Vita* aufmerksam macht, ist zu bedenken, daß dieses Werk im Enkomien-Stil abgefaßt ist, — zum Enkomion aber gehört die Auxeis; vgl. außerdem A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, 109 u. 135 Anm. 34.

für eine von christlichem Geist geformte Lebensordnung aller Untertanen tragen wollte. Eusebios erinnert an die Aufhebung der Gesetze über die Rechtsfolgen, denen Kinderlose und Unverheiratete bisher unterworfen waren, an die Verordnungen über die Abfassung von Testamenten, über staatliche Anerkennung von Konzilsbeschlüssen<sup>1</sup>, über das Verbot für Juden, christliche Sklaven zu halten. Bevor er in IV, 28 wieder auf die speziell *ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ* gewährten Vergünstigungen eingeht, gibt er noch einmal klar zu verstehen, daß er mit *οἱ ἐκτός* die Untertanen schlechthin meint: *πᾶσι μὲν ἴσος ἦν καὶ κοινὸς πρὸς εὐπολίαν*. In IV, 29, wo er von den Reden und Vorträgen spricht, die Konstantin — aber nicht „in der Kirche“, wo für ihn kein Platz war, sondern am Hof, im Palast — hielt, wird uns sehr deutlich nahegebracht, wie der *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* selbst seine Sendung verstand: „Mit durchdringender Stimme bezeugte und kündete er (seinen Freunden) an, daß sie Gott Rechenschaft geben mußten für ihre Handlungen; ihm habe nämlich der höchste Gott die Herrschaft über die Bewohner der Erde (*τῶν ἐπὶ γῆς*) verliehen, er selber habe nach dem Beispiel des Höchsten ihnen die verschiedenen Bezirke seiner Herrschaft (*τὰς κατὰ μέρος διοικήσεις*) anvertraut, jeder müsse

<sup>1</sup> V. C. IV, 27: *καὶ τοὺς τῶν ἐπισκόπων δὲ ὁρους τοὺς ἐν συνόδοις ἀποφανθέντας ἐπεσφραγίζετο, ὥς μὴ ἐξεῖναι τοῖς τῶν ἐθνῶν ἀρχουσι τὰ δόξαντα παραλύειν παντὸς γάρ εἶναι δικαστοῦ τοὺς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ δοκιμωτέρους*. Selbst wenn die im Nachsatz so emphatisch betonte Begründung auf das Konto des Eusebios zu setzen ist, bleibt die Tatsache unbestreitbar, daß die Konzilsbeschlüsse durch Reichsgesetz im staatlichen Bereich für verbindlich erklärt werden konnten; das bedeutet aber in diesem Fall, daß gegen die christlichen Untertanen wegen Mißachtung von Konzilsbeschlüssen ein Strafverfahren von seiten der staatlichen Behörden eingeleitet werden konnte. Bis zur endgültigen Begründung der Staatskirche ist es noch ein weiter Weg (bis Theodosius), aber die Anfänge der Entwicklung zeichnen sich bereits klar ab (vgl. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine the Great*, 105ff.). Vorläufig erschien es aber angebracht, den staatlichen Beamten die Beachtung der diesbezüglichen Verordnungen einzuschärfen. Man beachte übrigens: *οἱ τῶν ἐθνῶν ἀρχοντες* sind die Provinzialstatthalter; hier ist die Unterscheidung „staatlich-kirchlich“ klar erkennbar (zu den *ἐθνη* gehören natürlich auch die christlichen Untertanen, und unter den *ἀρχοντες* gab es um diese Zeit schon manchen Christen. Die Statthalter regieren aber an Kaisers Statt, also im Auftrage des *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (*τῶν ἀρχομένων πάντων*)).

aber seinerzeit vor dem großen König Rechenschaft für seine Taten ablegen“.

Der Universalherrscher, der sich von Gott berufen wußte, ließ einen Ausspruch vernehmen, der bisher allein im Missionsauftrag der Kirche verankert gewesen war: „Meinen Dienst hat sich die Gottheit zur Erfüllung ihrer Pläne ausgewählt, damit ich, mit höherer Kraft begabt, das über allen liegende Unheil beseitige und damit zugleich das Menschengeschlecht, durch meine Mitwirkung erzogen, die Achtung der ehrwürdigen Gesetze wieder annehme und der heilige Glaube sich unter dem Schutz Gottes mehre“<sup>1</sup>. Es ist hier nicht der Ort, um das Spiel der aufeinander zustrebenden und miteinander um die verträgliche Abgrenzung der Kompetenzen ringenden Kräfte zu verfolgen; in diesem Zusammenhang verdiente gerade auch die vielgeschmähte Reichstheologie des Eusebios von Caesarea eine eingehende Würdigung<sup>2</sup>. Auf eine, wie mir scheint, sehr wichtige Beobachtung muß jedoch hingewiesen werden.

Eusebios bringt in seiner Kirchweihrede von Tyros<sup>3</sup> das bekannte Bild von der Stadt Gottes, vom Tempel, in dessen von Mauern umgebenem Bezirk allen, die den unfehlbaren Glauben haben, je nach ihren Gaben und Kräften ein bestimmter Platz zugewiesen wird. Unter ihnen wird des Kaisers nicht gedacht. Da nun diejenigen, die nicht zur Gemeinde gehören (οἱ ἕξω<sup>4</sup>), außerhalb des umfriedeten Bezirkes zu suchen sind, fragt man sich, ob etwa auch der Kaiser zu ihnen gehöre. Wir wissen zwar, daß Konstantin später in seinem Palast gemeinsam mit seiner Umgebung gebetet hat (εὐχὰς ἐνθρόνους ἀπεδίδον<sup>5</sup>), aber es ist doch bedeutsam, daß Eusebios den Ort dieses Gottesdienstes als „eine Art“ Kirche (ἐκκλησίας θεοῦ τρόπον) bezeichnet. Noch aufschlußreicher ist ein anderer Hinweis (H. e. IV 22, 1): οἷά τις (!) μέτοχος ἱερῶν ὀργάνων ἐν ἀπορρήτοις εἶσω τοῖς

<sup>1</sup> V. C. 2, 28.

<sup>2</sup> Dabei wird vor allem auf die jeweils dem literarischen Genos (Kirchengeschichte, Panegyrikos bzw. Epithaphios) eigenen Stilgesetze zu achten sein.

<sup>3</sup> H. e. X 4, 2 ff.

<sup>4</sup> H. e. X 4, 38.

<sup>5</sup> V. C. IV, 17.

*αὐτοῦ βασιλικοῖς ταμείοις καιροῖς ἐκάστης ἡμέρας τακτοῖς ἐαντὼν ἐγκλείων, μόνος μόνῳ τῷ αὐτοῦ προσωμῖλει θεῷ.*

Konstantin stand in einem unmittelbaren Verkehr mit Gott; „aus dieser Verbundenheit mit der Gottheit gewann er eine priesterliche Haltung“, macht J. Vogt mit Recht geltend<sup>1</sup>. „Das besondere Nahverhältnis, in dem er sich zur Gottheit fühlte“, bestimmte die eigenwillige Form seiner Zugehörigkeit zur Christengemeinde: daß er sich zu ihr zählte, hat er oft genug beteuert. Aber „er hat sich nicht unter die Katechumenen aufnehmen lassen“, und er hätte es sich gewiß verbeten, wenn man gewagt hätte, ihn zu der „großen Menge des Volkes“ zu gesellen, die lediglich „mit dem unfehlbaren Glauben gewappnet“ war (Euseb. H. e. X 4, 63) und sich deshalb wenigstens im äußersten Vorhof der Kirche aufhalten durfte. Streng genommen steht Konstantin daher bis zur Taufe außerhalb der organisierten Kirchengemeinde. Als er sich am Ende seines Lebens taufen ließ, soll er erklärt haben, daß er sich künftig „dem Volke Gottes zugeselle und im Gebete mit allen an der Feier des Gottesdienstes teilnehme“<sup>2</sup>. Man wird diese späte Entscheidung ohne Zweifel „mit der Sonderstellung erklären müssen, die Konstantin als ein mit göttlichen Offenbarungen begnadeter Herrscher für sich in Anspruch genommen hat“ (Vogt); man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man in diesem Ausspruch neben dem religiösen auch ein politisches Motiv sucht: „In der Hierarchie der christlichen Kirche gab es noch keinen Platz für einen christlichen Kaiser“<sup>3</sup>, und Konstantin wird sowohl im Bewußtsein der ihm unmittelbar zuteilgewordenen göttlichen Berufung als auch mit Rücksicht auf seine kaiserliche Autorität Bedenken getragen haben, sich in die überkommene kirchliche Ordnung einzufügen. „Religiöses Sendungsbewußt-

<sup>1</sup> RAC Bd. 3, 360; die folgenden Zitate 359/361. Im Gegensatz zu J. Vogt möchte ich allerdings meinen, daß weniger die politische Absicht, „die Leitung der Kirche zu gewinnen“, als das „politische“ Bedenken, sich als Kaiser der bischöflichen Autorität unterordnen zu müssen, die von ihm selbst gewählte „Sonderstellung“ bestimmt hat. — Zur Frage „Religiöses Sendungsbewußtsein und politischer Führungsanspruch“ vgl. Straub, *Historia* 4 (1955) 312f.

<sup>2</sup> V. C. IV, 62, 3.

<sup>3</sup> Straub, *Historia* 4 (1955) 312.

sein und politischer Führungsanspruch“<sup>1</sup> ließen ihn daher jene Sonderstellung anstreben, von der eben schon die Rede war und die in der von Eusebios überlieferten Formel treffend charakterisiert ist. Die Kirche aber konnte sich, vorläufig wenigstens, mit der vom Kaiser angebotenen Lösung der Problematik um so leichter abfinden, als ihre Autonomie grundsätzlich nicht in Frage gestellt zu sein schien.

Eusebios selbst hat seit 312 das Bekenntnis Konstantins zum Christengott, zu seinem Sieghelfer, ernst genommen; er bestätigte freudig den Kaisern Konstantin und Licinius, daß sie „ihre Liebe zur Tugend und zu Gott und ihre Frömmigkeit und Dankbarkeit gegen Gott durch ihre Gesetzgebung bekundet“ hätten<sup>2</sup>; er verkündete sogar in der schon erwähnten Kirchweihrede, Christus habe „seine Freunde und Vertrauten vor allen erhoben, nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor den himmlischen Mächten, vor Sonne, Mond und Sternen, vor dem gesamten Himmel und vor der gesamten Erde über alle Herrlichkeit“<sup>3</sup>. Es gab jedoch für ihn keine Möglichkeit, dem ungetauften Kaiser innerhalb der kirchlichen Hierarchie einen ihm etwa zukommenden Platz einzuräumen. Insofern bleibt auch ihm die Grenze zwischen denen, die εἴσω τῆς ἐκκλησίας und den übrigen, die ἐκτός τῆς ἐκκλησίας stehen, unantastbar. Eusebios hätte aber andererseits ebensowenig sein Einverständnis gegeben, wenn ihm zugetraut worden wäre, er hätte deshalb Konstantin für einen Heiden gehalten. Denn das war für ihn über allem Zweifel erhaben: Konstantin war nicht nur, wie Tertullian es einmal, sogar in der Zeit der „Verfolgung“, ausgedrückt hatte, *homo a deo secundus*<sup>4</sup>, er war persönlich und unmittelbar von Gott, vom wahren Christengott, berufen und durfte daher im Hinblick auf diese Erwählung eine den Bischöfen vergleichbare Ehrenstellung einnehmen. Die

<sup>1</sup> Straub, a. a. O. 313.

<sup>2</sup> H. e. IX 11, 8; vgl. Straub, *Historia* 4 (1955) 311.

<sup>3</sup> H. e. X 4, 15.

<sup>4</sup> Ad Scap. 2; vgl. Optatus v. Mileve, *Contra Parm. Donat.* 3, 3 (CSEL 26, p. 75, 10f.): *cum super imperatorem non sit nisi solus deus, qui fecit imperatorem* (A. Ehrhardt, *Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung*, *Savigny-Ztschr.*, Roman. Abt., 72 (1955) 127 ff.; hier 149).

Bischöfe sind, das hat Eusebios am Beispiel des Bischofs von Tyros erkennen lassen, Stellvertreter Christi<sup>1</sup> in der Aufsicht über die Kirchengemeinde; in der Aufsicht über die politische Gemeinde ist der Kaiser Christi Stellvertreter<sup>2</sup>.

Der Begriff des Politischen darf jedoch nicht zu eng gefaßt werden, da dem Politiker gerade auch vom religiös-kirchlichen Raum her Aufgaben zuwachsen, deren Erledigung ausschließlich seiner Zuständigkeit vorbehalten blieb.

Es genügt, wenn in diesem Zusammenhang zwei Vorgänge kurz gewürdigt werden, die in der *Vita Constantini* erwähnt sind: die Berichte über die Einberufung von Konzilien und der Brief Konstantins an den Perserkönig Sapor II.

Bereits im Einleitungskapitel des IV. Buches begegnet uns ein Ausdruck, den Vittinghoff zur Rechtfertigung seiner Interpretation herangezogen hat. „Während der Kaiser so Großes zum Bau zur Verherrlichung der Kirche Gottes leistete und alles tat, um die Lehre des Erlösers in höchstes Ansehen zu bringen, vernachlässigte er doch nicht die außerkirchlichen Angelegenheiten (οὐδὲ τῶν ἐκτὸς κατολιγώρει πραγμάτων).“ Im folgenden wird dann nach einigen allgemeinen Bemerkungen über Konstantins κοινὴ πρὸς πάντας . . . πατρικὴ κηδεμονία an verschiedenen Beispielen gezeigt, was wir unter τὰ ἐκτὸς πράγματα verstehen dürfen: Schenkungen, Verleihung von Titeln und Ämtern, Steuererlaß, und — Barbarenkriege, Empfang auswärtiger Gesandten. Schließlich kommt Eusebios dann aber auf die Verhandlungen zu sprechen, die Konstantin mit dem Perserkönig in der Absicht, einen Vertrag mit ihm zu schließen, führte.

<sup>1</sup> H. e. X 4, 67: ἀλλ' ἐν μὲν τῷ πάντων ἀρχοντι ἴσως αὐτὸς ὅλος ἐγκάθηται Χριστός, ἐν δὲ τοῖς μετ' αὐτὸν δευτερεύουσιν ἀναλόγως, καθ' ὅσον ἕκαστος χωρεῖ, Χριστοῦ δυνάμει καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς.

<sup>2</sup> J. Straub, Herrscherideal 123; Euseb., Triak. 7, 13 (GCS 7, p. 215, 31). In dem gebotenen Rahmen muß auf eine Erörterung der mit dieser Feststellung zusammenhängenden Probleme verzichtet werden. Die — absichtlich — aus der Kirchengeschichte des Eusebios zitierten Stellen dürften bereits beweisen, daß W. Sestons Bedenken gegen die „orthodoxe“ Tendenz der *Vita* nicht begründet sind; die — panegyrischen — Äußerungen des „Hofbischofs“ Eusebios in der Tricennalienrede stehen nicht im Widerspruch zu den Auffassungen, die er im X. Buch seiner Kirchengeschichte und in seiner Kirchweihrede von Tyros bekundet hat.

„Da er gar erfuhr, daß es unter dem Volk der Perser zahlreiche Kirchen Gottes gebe und daß unzählige Gläubige sich den Herden Christi zugesellt hätten, freute er sich über diese Nachricht, wie wenn ihm die Sorge aller Völker obläge, und er breitete auch auf jenes Land wiederum seine allumfassende Fürsorge aus, οἷά τις κοινὸς τῶν ἀπανταχοῦ κηδεμῶν πάλιν κἀνταῦθα τὴν ὑπὲρ τῶν ἀπάντων ἐποιεῖτο πρόνοιαν.“ Sieht es nicht so aus, als ob uns hier der ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός vorgestellt würde, der ἀπαντας τοὺς ἀρχομένους ἐπεσκόπει? Gewiß sind hier — scheinbar — nur die Christen im Spiel. Auch der Schluß des Briefes, der im Wortlaut wiedergegeben ist, könnte die Annahme nahelegen, daß Eusebios mit den ἀπαντες ἀπανταχοῦ doch nur seine Glaubensgenossengemeint habe, da Konstantin diese dem Schutz ihres Großkönigs anvertraut. Aber Eusebios stellt, offenbar in Übereinstimmung mit Konstantin, diese πρόνοια unter einen anderen Aspekt: da der Kaiser schon von der segensreichen Wirkung der Verehrung des wahren Gottes und der toleranten Behandlung der Christen für das allgemeine Wohlergehen des Herrschers (und seines Bereiches) gesprochen hatte, konnte er sein abschließendes Urteil in der Bemerkung kundtun, daß „die Völker auf dem ganzen Erdkreis gleichsam von einem Steuermann gelenkt werden“, daß dank der universalen Fürsorge des Kaisers „alle in tiefer, ungestörter Ruhe ihr Leben hinbringen könnten“<sup>1</sup>. Im Verkehr Konstantins mit dem persischen Großkönig konnten die beiden Aspekte, mit denen wir es zu tun haben, sprachlich zutreffend charakterisiert werden: die Sache selbst meint das οὐκ ὀλιγωρεῖν τῶν ἐκτός πραγμάτων — den Bischöfen war z. B. eine diplomatische Mission dieser Art nicht erlaubt; hier war der Kaiser zuständig. Dieser aber handelte als κοινὸς τῶν ἀπανταχοῦ κηδεμῶν; hier ist der personale Bezug angedeutet, unter dem οἱ ἐκτός mit οἱ ἀπανταχοῦ, οἱ ἀπανταχοῦ ἀπαντες identifiziert werden müssen.

Das andere Beispiel liefert der Hinweis auf Konstantins Verdienst um die Einberufung von Konzilien. Im ersten Buch der

<sup>1</sup> V. C. IV, 14: Οὕτω δὴ λοιπὸν τῶν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐθνῶν ὥσπερ ὕψ' ἐνὶ κυβερνήτῃ διευθυνομένων καὶ τὴν ὑπὸ τῷ θεράποντι τοῦ θεοῦ πολιτείας ἀσπαζομένων, μηδενὸς μηκέτι παρενοχλοῦντος τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν, ἐν εὐσταθεῖ καὶ ἀταράχῳ βίῳ τὴν ζωὴν διήγον οἱ πάντες. βασιλεὺς δὲ κρίνας αὐτῷ τὰ μεγάλα συντελεῖν πρὸς τὴν τῶν ὅλων φυλακὴν τὰς τῶν θεοσεβῶν εὐχὰς κτλ. . .

*Vita* (41 ff.) ist im Anschluß an den Bericht über den Sieg am Ponte Molle der Philanthropia des Kaisers gedacht, die er „unterschiedslos gegen alle“ bekundete. Er zeichnete die „Diener Gottes“ mit seiner Gunst aus, ließ Kirchen bauen, bedachte sie mit Stiftungen. Den Armen wendete er Geldspenden zu: *τούτων δ' ἑκτός καὶ τοῖς ἔξωθεν αὐτῷ προσιοῦσιν φιλάνθρωπον καὶ εὐεργετικὸν παρέχων ἑαυτόν.*

Wir werden vom Thema keineswegs abgelenkt, wenn wir an diesem Punkt einen Exkurs einschalten. Der zitierte Satz wird vom Übersetzer<sup>1</sup>, wie mir scheint, falsch ausgelegt. Das Mißverständnis kommt dadurch zustande, daß Eusebios, der in Kap. 43, wie die Überschrift richtig wiedergibt, von „Konstantins Wohltätigkeit gegen die Armen und Dürftigen“ Zeugnis geben will, seinen Bericht mit der allgemeinen Bemerkung einleitet: „Verschiedene Geldspenden wendete er den Bedürftigen zu“, um dann mit den bereits griechisch zitierten Worten fortzufahren, die P. Pfättisch so übersetzt: „und außerdem zeigte er sich auch denen, die außerhalb der Kirche standen und sich ihm nahten, gütig und wohlthätig“. Wir haben es hier auf jeden Fall mit einer „Tugend“ des Kaisers zu tun, deren in den üblichen Fürstenspiegeln der antiken Panegyrik nicht gedacht wurde, wenn die *εὐεργεσίαι*, die *φιλάνθρωπία* zu preisen waren<sup>2</sup>. Es handelt sich um die Armenpflege, deren Dienst sich die Kirche in Erfüllung des göttlichen Liebesgebots von Anfang an mit besonderem Eifer gewidmet hatte<sup>3</sup>. Wir dürfen nunmehr zur Kenntnis nehmen, daß Konstantin selbst die Übung christlicher Caritas nicht mehr der Diakonie der Kirche allein überlassen wollte, sondern daß er sie auch in den Kanon seiner Herrscherpflichten aufgenommen hat. Die zunächst mißverständliche Äußerung des Eusebios kann daher nichts anderes sagen,

<sup>1</sup> P. Johannes Maria Pfättisch, *Bibliothek der Kirchenväter, Eusebios* Bd. 1, 1913.

<sup>2</sup> Vgl. Glanv. Downey, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, Historia* 4 (1955) 199 ff. (dort weitere Literaturangaben).

<sup>3</sup> Von W. Kabiersch, Bonn, ist eine Dissertation (in Masch. Schr., Bonn 1956) über Philanthropia bei Julian zu erwarten, die sich vor allem auch mit der Armenpflege als Ausdruck der herrscherlichen Philanthropie beschäftigt.

als daß Konstantin sich unabhängig von den kirchlichen Wohltätigkeitsinstituten als Kaiser um die Pflege der Armen kümmerte, die er nicht nur mit Geld und Nahrungsmitteln, sondern auch mit Kleidern beschenkte. Daß mit τοῖς ἔξωθεν αὐτῷ προσιοῦσιν nicht nur solche Personen gemeint waren, die außerhalb der Kirche — als Heiden — standen<sup>1</sup>, beweisen die folgenden Angaben. Er verhalf denen, die in guten Verhältnissen aufgewachsen und später in Not geraten waren, zu neuem Besitz und zu einträglichen Ämtern. Er sorgte für Witwen und Waisen und stiftete elternlosen Mädchen zur Heirat, die er vermittelte, die Aussteuer. Wieder sind es alle — οἱ εἰς πρόσωπον αὐτῷ παριόντες ἅπαντες —, die er wie die Sonne mit den Lichtstrahlen seiner Güte beglückte: κοινῶς μὲν οὖν πρὸς ἅπαντας ἦν τοιοῦτος — sagt Eusebios, indem er zu Beginn des nächsten Kapitels noch einmal kurz auf das zuvor Berichtete hinweist, um von dieser allgemeinen Fürsorgetätigkeit diejenige abzugrenzen, in deren Genuß sich die Kirche im besonderen erfreuen durfte: ἐξαίρετον δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τὴν παρ' αὐτοῦ νέμων φροντίδα.

Unmittelbar darauf erwähnt er dann die Einberufung von Synoden: οἷα τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει. Der Wortlaut erinnert an das Selbstzeugnis

<sup>1</sup> Die ganze Stelle bedürfte einer ausführlichen Interpretation: Παντοίας τε χρημάτων διαδόσεις τοῖς ἐνδεέσι ποιούμενος, τούτων δ' ἐκτός καὶ τοῖς ἔξωθεν αὐτῷ προσιοῦσι φιλόνητον καὶ εὐεργετικὸν παρέχων ἑαυτόν, τοῖς μὲν ἐπ' ἀγορᾶς μεταιτοῦσιν οἰκτροῖς τισὶ καὶ ἀπεργιμένοις οὐ χρημάτων μόνον οὐδὲ γε τῆς ἀναγκαίας τροφῆς ἀλλὰ καὶ σκέπης εὐσχήμονος τοῦ σώματος προὐνέει, τοῖς δ' εὖ μὲν τὰ πρῶτα γεγονόσι βίου δὲ μεταβολῇ δυστυχήσασιν δαψιλεστέρας παρείχε τὰς χορηγίας. Es werden also folgende Gruppen unterschieden: 1. Die Bedürftigen erhielten Geld. 2. Außerdem erwies der Kaiser denen, die ἔξωθεν zu ihm kamen, seine Fürsorge (φιλόνητον, εὐεργεσία), und zwar ließ er a) denjenigen (τοῖς μὲν), die auf der Agora, also auf den öffentlichen, nicht zur Kirche gehörenden Plätzen bettelten (οἱ ἔξωθεν αὐτῷ προσιόντες = οἱ ἐπ' ἀγορᾶς μεταιτοῦντες), Geld und Speisung und Kleidung, b) denjenigen (τοῖς δέ), die früher wohlhabend und nun verarmt waren, andere, ihren Bedürfnissen entsprechende Leistungen zukommen (wird an einzelnen Beispielen näher erläutert). Am Schluß ist wieder ganz allgemein die Rede von τοῖς εἰς πρόσωπον αὐτῷ παριοῦσιν ἅπασιν τοῖς τῆς παρ' αὐτοῦ τυχεῖν ἐπιχορηγίας προσδοκήσασιν; sie sind identisch mit τοῖς ἔξωθεν αὐτῷ προσιοῦσιν. Es handelt sich offenkundig nicht nur um Heiden.

Konstantins (ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός [τῆς ἐκκλησίας] ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἄν εἴην). Wenn uns nur diese Stelle bekannt wäre, müßten wir annehmen, daß Konstantin bereits auf den Titel eines *episcopus episcoporum* Anspruch erhob, den Lucifer von Calaris seinem Sohn Konstantius II. gegenüber scharf zurückwies<sup>1</sup>. Das authentische Selbstzeugnis Konstantins rückt jedoch die Grenzen wieder zurecht: *proprio sensu* konnte ihn auch Eusebios nicht als Bischof, geschweige denn als „Papst“ ansprechen. In der ausführlichen Schilderung des Konzils von Nicaea wird zum mindesten so viel klar, daß Konstantin den Vorsitz einem Bischof übertragen und sich an den Abstimmungen nicht beteiligt hat<sup>2</sup>. In seinem freien Ermessen und in seiner Zuständigkeit jedoch lag die Erhebung der Konzilsbeschlüsse zum Gesetz. Im einzelnen bleibt manches noch problematisch; aber so viel läßt sich immerhin sagen, daß der auch von Eusebios gewählte Titel des κοινὸς ἐπίσκοπος die politische Vollmacht des Kaisers meint, die zugunsten der christlichen Kirche ausgeübt wurde, daß in ihm allerdings nicht mehr mit gleicher Präzision die Grenze gekennzeichnet ist, die den politischen vom religiös-kirchlichen Bereich scheidet.

Eine letzte Überlegung mag die eingangs angedeutete Lösung des Problems sichern. Kaiser Julian, der bekanntlich eine mit der christlichen konkurrierende Kirchenorganisation einzurichten bemüht war, ordnete in einem Brief an Arsakios, den ἀρχιερεὺς Γαλατίας, an, daß die Priester einen zum Besuch ihrer Stadt eintreffenden Beamten nicht in der Öffentlichkeit begrüßen sollten, sondern εἴσω τῶν προθύρων, wenn er in den Tempel komme<sup>3</sup>. Sobald dieser aber die Schwelle übertreten habe, sei er wie jeder andere als Privatmann (ιδιώτης) zu behandeln: ἀρχεὺς γὰρ αὐτός, ὡς ὁλοθα, τῶν ἔνδον, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς ταῦτα ἀπαιτεῖ θεσμός. W.C. Wright übersetzt den Passus so<sup>4</sup>: „you yourself, as you are beware, have authority over what is within“. In Wirk-

<sup>1</sup> Lucifer von Calaris (CSEL 14, p. 311, 25).

<sup>2</sup> Anders W. Seston, a. a. O. 130; N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, 1931, 87.

<sup>3</sup> Ep. 84a (431 c) in der Ausgabe von Bidez-Cumont, Paris 1922.

<sup>4</sup> *The Works of the Emperor Julian* (The Loeb Classical Libr.) Vol. III, 1953, 73. W. Seston, a. a. O. 128 Anm. 9, nimmt — aus Mißverständnis —

lichkeit ist auch hier der Genitiv τῶν ἔνδον mascul. generis. Das beweist der folgende Satz: καὶ οἱ μὲν πειθόμενοι κατὰ ἀλήθειάν εἰσι θεοσεβεῖς, οἱ δὲ ἀντεχόμενοι τοῦ τύπου δοξολόγοι καὶ κενοδόξοι.

Innerhalb des Tempelbezirks galt also der Rang des Beamten nicht; der profane Bereich ist vom sakralen geschieden. Innerhalb des Temenos „herrscht“ der Priester auch über diejenigen, die außerhalb selbst im Namen des Kaisers zu gebieten gewohnt und berechtigt sind. Die richtige Übersetzung muß daher so lauten: you yourself have . . . authority over those, who are within; denn auf ἀρχεῖν nimmt πείθεσθαι Bezug, οἱ πειθόμενοι sind οἱ ἔνδον.

Von einer Spaltung der irdisch-menschlichen Existenz kann daher ebensowenig die Rede sein, wie etwa bei der Institution der Gottesknechtschaft im hellenistischen Ägypten, der H. Bonnet vor kurzem eine aufschlußreiche Untersuchung<sup>1</sup> gewidmet hat. „Dem Zustand des Knechtseins steht der Zustand des Freiseins gegenüber; dieser muß darum erlöschen, wenn man sich in die Knechtschaft des Gottes begibt. Aber er erlischt nur in dem Bezirke des Tempels. (Das besagt), daß die Gottesknechtschaft nicht an den bürgerlichen Rechtsstatus rührt. Die säkularen Rechtsverhältnisse bleiben in Kraft“.

Der Vergleich mit dem, was das Wort Konstantins ausdrücken soll, bedarf keiner längeren Erörterung mehr. Unbeschadet der kirchlichen Autonomie bleiben die säkularen Rechtsverhältnisse für alle Reichsangehörigen, Heiden wie Christen, in Kraft. Daß diese insgesamt, sofern ihr bürgerlicher Rechtsstatus in Frage kommt, als οἱ ἐκτός gelten, ergibt sich, abgesehen von der unmittelbar zur Erläuterung von Eusebios angefügten Bemerkung, auch noch aus der Tatsache, daß derselbe Eusebios etwa erwähnt, der erste an die Orientalen gerichtete Erlaß Konstantins<sup>2</sup> sei in doppelter Ausfertigung ab-

(vgl. A. Piganiol, l'Empire chrétien, 1946, 61 u. 137) an, daß „the phrase ἀρχεῖς τῶν ἔνδον indubitably contrasts pagans and Christians (of whatever brand)“.

<sup>1</sup> A. Bonnet, Die Bedeutung des Titels „Gottesknecht“ im hellenistischen Ägypten, Ztschr. für aegypt. Sprache u. Altertumskunde 80 (1955) 1ff.

<sup>2</sup> V. C. II, 24; II, 22: δῆμοις τε τοῖς ἐκτός καὶ πᾶσιν ἔθνεσιν; vgl. S. 679, Anm. 1.

gegangen: δύο δόγματα, τὸ μὲν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ τοῖς ἑκτὸς κατὰ πόλιν δῆμοις καταπεμφθέν.

Darin ist die Konzession an die in religiös-kirchlicher Hinsicht autonome Stellung der Kirche zu erkennen, daß solche Erlasse, vor allem, sofern sie religiös-politischen Charakter haben, auch den Bischöfen, nicht nur den Statthaltern zugestellt werden. Οἱ ἑκτὸς κατὰ πόλιν δῆμοι sind die politischen Gemeinden im Gegensatz zu den kirchlichen, die sich wie sie als δῆμοι verstehen, deren Bischöfe ebenso wie die Beamten und Statthalter ἀρχοντες genannt wurden<sup>1</sup>.

Natürlich blieben andererseits weiterhin nach dem traditionellen, biblischen Sprachgebrauch οἱ ἑξωθεν die Heiden, hob sich von ihren ἔθνη das auserwählte Volk Gottes bewußt ab; und in der Vorstellungswelt der privilegierten Bischöfe und Kleriker, die in der Vollmacht ihres Amtes die „offizielle“ Kirche repräsentierten<sup>2</sup>, belastete den staatlich-politischen Bereich weiterhin die eschatologische Unterscheidung zwischen der *civitas dei* und der *civitas terrena sive diaboli*. Aber die „apokalyptische Mächteperspektive“ hatte die „paulinische Ordnungsperspektive“<sup>3</sup> nicht zu verdrängen vermocht; und die *canones* des Konzils von Arles<sup>4</sup> hätten weder den Militärdienst noch die Übernahme staatlicher Verwaltungsstellen gutheißen können, wenn die *res publica* schlechthin zur *civitas diaboli* gerechnet worden wäre. Canon VII handelt *de praesidibus, qui fideles sunt*. Diese christlichen Staatsbeamten, die unter der „Aufsicht“ des Kaisers stehen, bleiben gleichzeitig der „Aufsicht“ der Bischöfe anvertraut:

*De praesidibus autem, qui fideles sunt et ad praesidiatum consiliunt, ita placuit, ut, cum promoti fuerint, litteras quidem accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen, ut, in quibuscumque locis gesserint, ab episcopis eiusdem loci cura illis agatur, et si coeperint contra disciplinam agere, tunc demum a communione excludantur. et de his quidem, qui in re publica agere volunt, similiter.*

<sup>1</sup> Dafür bedarf es keines ausführlichen Belegs; ein Beispiel: Eusebios, H. e. X 4, 63.

<sup>2</sup> v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Beiträge zur historischen Theologie 14, 1953, 296 ff.

<sup>3</sup> W. Elert, Zwischen Gnade und Ungnade, Abhandlungen des Theolog. Gesetz und Evangelium, 1948, 38 ff.

<sup>4</sup> App. IV ad Optat. Mil. (CSEL 26, p. 206 ff.).

Die beiden „Hinsichten“, auf die bei unserer Untersuchung zu achten war, sind hier ebenso gewahrt wie in dem Brief Konstantins, mit dem der Proconsul von Afrika, Anullinus, angewiesen wurde, nur den katholischen Klerikern die Immunität zu gewähren: *διόπερ ἐκείνους τοὺς εἶσω τῆς ἐπαρχίας τῆς σοὶ πεπιστευμένης ἐν τῇ Καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἣ καικιλιανὸς ἐφεστήκει, τὴν ἐξ αὐτῶν ὑπηρεσίαν τῇ ἀγλα ταύτῃ θρησκείᾳ παρέχοντας . . . ἀπὸ πάντων ἀπαξ ἀπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουργήτους διαφυλαχθῆναι*<sup>1</sup>. Die Kleriker versahen ihr priesterliches Amt in der Kirchengemeinde, deren Vorsteher Caecilianus war. Sie befanden sich gleichzeitig *εἶσω τῆς ἐπαρχίας*, deren Statthalter Anullinus an Kaisers Statt über sie die „Aufsicht“ führte. Sofern sie also von der kaiserlichen Verordnung betroffen waren, konnten sie im Sinne des Konstantin-Wortes als *οἱ ἐκτός* gelten wie die heidnischen Priester, denen dieselben Privilegien weiterhin zugestanden blieben, wie die Donatisten-Kleriker, denen sie versagt wurden.

Wie daher die *δῆμοι οἱ ἐκτός* (*οἱ ἐκτός κατὰ πόλιν δῆμοι*) die politischen Gemeinden und Provinzen sind, zu deren Bürgern die Christen nicht anders als die Heiden gehören, so gehören zu denen, die als *οἱ ἐκτός* vom Kaiser aus christlicher Verantwortung „beaufsichtigt“ werden, alle Untertanen, die Christen so gut wie die Heiden.

Es läßt sich denken, daß der Vergleich, den Konstantin vorgeschlagen hatte, von einem Bischof anders formuliert worden wäre. Aber wir sind nun einmal an die Perspektive gebunden, die der Kaiser selbst gewählt hatte. Und es ist nicht einzusehen, warum wir sein Wort anders, als Eusebios es getan hat, auslegen sollten. Indem wir uns für die vorgeschlagene Auslegung (*οἱ ἐκτός*) entscheiden, bleiben wir uns der Problematik bewußt, die in dem Augenblick auftauchte, in dem der Kaiser, ohne getauft zu sein, dem christlichen Glauben anhing und sich einer Aufgabe verschrieb, die bisher allein der Kirche vorbehalten war.

<sup>1</sup> H. v. Soden — H. v. Campenhausen, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus. (Kl. Texte für Vorl. u. Übungen H. 122, 2. Aufl. 1950, S. 21.)

## Constantine's Holy Land Plan

W. TELFER, Langton

The thesis of this paper is that the Holy Land formed an essential piece in the working out of Constantine's religious policy with special reference to promoting the unity of Christendom. The evidence in support of this thesis is largely drawn from the *Vita Constantini*, of which one of the motives may have been to claim the continuance of the same policy at the hands of Constantius. It will be convenient, in this paper, to assume the authenticity of the V. C. and leave to a second paper any further discussion of that subject. It will be here assumed that the testimony of the V. C. is the testimony of Eusebius of Caesarea, and that it is his interest in the Emperor's plans for the Holy Land that it discloses. Ten or twelve years after the death of Eusebius, Cyril of Jerusalem is seen promoting the same interest.

The point in the V. C. at which to take up the story is III. 25. Nicaea is over, and "after these things, the pious Emperor addressed himself to another memorable work, this time in the province of Palestine". We have been told in I. 19, that Constantine became acquainted with Palestine while he was with Diocletian. We know that Diocletian passed southwards through Palestine in 296 a. d. on his way to suppress the rising of Achilleus in Egypt. But the debated question of Constantine's year of birth makes it well to say, simply, that in whatever year Constantine was in Palestine, in view of the many Christians, at that time, in the imperial household, he probably learned, thus early in life, what were the topographical associations of the Holy Land for Christians.

Again, in II. 72, Constantine tells the ecclesiastical belligerents at Alexandria that he had journeyed more than half

way from Nicomedia to the Holy Land when he was halted and sent back by the news that the peace of the Church was once more broken. He pleads with them, "Open, then, for me the road to the regions of the East". This appears to mean "the road to the Holy Land". Constantine, we gather, would only go in person to the Holy Land when his care for the unity of the Church appeared to have been blessed by God. Finally there is the passage in IV. 62, where Constantine, at the time of being baptized on his deathbed, tells the officiants, "I had thought to do this in the waters of the river Jordan". So we may understand the V. C. as implying that the Emperor's baptism in Jordan was to have been the dramatic sequel to such a pacification of the Christians of East and West as he sought so earnestly through the synod of Nicaea, but that the repeated failures of the churchmen to agree postponed this great step until the summons of death called Constantine to a clinic baptism instead.

With these things in mind, we can approach III. 25—53, the chapters of the V. C. which tell of Constantine's works in the Holy Land. First we are told that Constantine was inspired by Christ to make the place of His resurrection "a centre of attraction (*περιφανή*) and venerable to all". This is to credit Constantine with deliberately promoting pilgrimage to Jerusalem. We remember how, in the second century, the notion of catholic unity was fostered by Christian travellers. It is possible, also, that Constantine's impressions of the Church were deepened through his own travels. And whereas, in 325 a. d., provincialism was a menace to the unity of Church and empire alike, Christian pilgrimage might well prove an antidote as regards the former.

Now III. 25 says (and here there is support from Jerome<sup>1</sup>) that the government of Palestine had denied to Christians access to their chief holy spots, by the expedient of erecting over them mounds crowned with pagan shrines. Jerome names Hadrian as erecting in this way a shrine of Venus over the Holy Sepulchre. And when we consider how Hadrian dealt with

<sup>1</sup> Epistle LVIII. 3.

Jewish sacred sites after the Barcochba rising we can believe that Christian holy spots were included in the same plan to neutralize all possible rallying-points for religious and racial fanaticism. In III. 26—28 is told how Constantine ordered the demolition of the shrine and mound above the Holy Sepulchre. (It appears that Licinius had refused to hear a plea to that end.) Then “the hallowed monument of our Saviour’s resurrection was discovered”. “Christ rose from the grave, and now His tomb did the like.” Again, in III. 29, Constantine orders a magnificent church to be built at the spot. The text continues, “This object he had indeed for some time had in view, and had foreseen, as if by the aid of a superior intelligence, that which should afterwards come to pass”. It thus appears that the location of the Sepulchre was a matter of traditional knowledge among the Christians, and that Constantine both knew this and had determined on excavation before it was politically possible for him to carry it out. In Constantine’s letter to Macarius (III. 30—32) the result of the excavation is described as a marvel (*θαῦμα*), and the previous covering over of the Sepulchre as a stratagem of Satan.

The basilica which Constantine next ordered to be built was not over the Sepulchre, which apparently remained in the open air. The V. C. says that Constantine “Beautified the sacred cave with rare columns and the most splendid decorations of every kind”. What this expression means is that the mason’s chisel was used on the actual rock of the tomb. Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lecture* XIV. 9, says that “the door of the Sepulchre appears not, the outer wall having been hewn away for the sake of the present adornment; for before the Sepulchre was decorated by royal zeal, there was a hole in the face of the rock”. Constantine, in other words, had the rock-face cut away, so that the tomb-chamber and *loculus* were laid open to view. Decoration, no doubt followed.

Along the ridge of rock running eastwards from the Sepulchre was built the basilica. At first the whole group was called the Martyry, and its surroundings, New Jerusalem. This seems to show that the line of the old north wall of Jerusalem could

still be traced, in 326 a. d., so that the new sacred area could be seen to be "without a city wall". Round this area a new city wall was now carried.

From Jerome and Theophanes<sup>1</sup> we know that the Martyry basilica was the work of an architect from Constantinople called Zenobius. With him was a presbyter Eustathius, also from Constantinople. His part seems to have been to reach an understanding with the clergy and ascetics of Jerusalem on the liturgical uses to which the building was to be adapted. There was, of course, no actual Constantinople at this date. But we can regard Zenobius and Eustathius as members of the imperial staff that was bringing Constantinople into being, now seconded to serve the Emperor's purposes in the Holy Land instead.

The themes of Church unity and the Holy Land come together again in 335 a. d., when the basilica of the Martyry was ready for dedication. The Synod of Tyre, whence the bishops came to Jerusalem for the dedication, was aimed at the restoration of peace in the Church. The arrangements for the dedication were on a scale of magnificence that bears witness to the importance which the event had in the eyes of Constantine. Part of the "bloodless sacrifice" with which the basilica was hallowed, as we learn from V. C. IV. 46, consisted of prayers for the Emperor and his pious sons. The task of Eusebius, on this occasion, was to compose a description of the basilica for Constantine, who was still debarred, by the dissensions of his ecclesiastics, from entering the Holy Land in person.

In 351, on 7 May, a morning parhelion was visible from Jerusalem. The moment was one of crisis, in the life of Constantius, who was in desperate need of two things, victory over Magnentius, and a fruitful second marriage. Cyril wrote a letter to Constantius to describe and interpret the "sign" seen from the Holy City. He offers his intelligence as "firstfruits" of his episcopate. Cyril evidently regards himself as, in a special way, client of the Emperor. Accordingly, when, in 357 a. d., the Provincial Synod of Palestine deposed Cyril on the charge

---

<sup>1</sup> In their *Chronicles*, under the year 326. Theophanes is supported by the 8th century *Chronicon Miscellaneum* in the matter of Zenobius.

that he had improperly sold consecrated gifts, Cyril appealed to the Emperor. Cyril, it appears, had had to keep alive his army of "poor saints" through a famine, and, to do this, had sold gifts received from the imperial family. Cyril was summoned by the Emperor to the Synod of Seleucia, by which he was exonerated. The story suggests that Cyril regarded his see as an "Imperial peculiar". But the favour of the Emperor involved in such a position was by no means the full measure of Cyril's expectations. Cyril believed that, when Antichrist appeared, he would become the Senior Augustus in a disputed succession, gain control of the world, allow the Jews to restore the Temple, and so present himself in it as the object of all worship. Then would the saints of Christ in Jerusalem meet their martyrdom in what would be the world's last agony (*Catechetical Lecture XV*).

Such ideas about the Last Time bespeak a more immediate expectation that, fostered by Christ-loving Emperors, Jerusalem would once again become the heart of Christendom, to be the Church of Christ's return as it had been the Church of the beginning. When Cyril died, Theodosius the Great was on the throne, and as far as pilgrimage could effect such a thing, Jerusalem had become the holy place of Christendom. But in spite of the fact that the V. C. was now in wide circulation, the Theodosian dynasty took no steps to advance upon the *status quo*. This is not surprising. The Roman church, at any rate, was in no mind to fulfil Cyril's dream by retiring to the periphery of Christendom in favour of Jerusalem. Nor were the other patriarchates more ready. Nevertheless, Cyril's ideas are worth noting because they may spring from something that was born in the mind of Constantine. There is nothing that can be called "anti-Rome" about the building of Constantinople or the promotion of the status of Jerusalem. But both show a certain independence of Constantine in relation to the Rome-idea.

In der gleichen Schriftenreihe befinden sich im Druck:  
**Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche**  
Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss  
[Band 61]

**Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen  
von Iamblichos, De mysteriis**  
Eine kritisch-historische Studie von Martin Sicherl  
[Band 62]

**Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern**  
von Helmut Köster  
[Band 65]

**Hans Lietzmann, Kleine Schriften I**  
Studien zur spätantiken Religionsgeschichte  
Herausgegeben von Kurt Aland

**Eustathius**  
Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée  
von Emanuel Amand de Mendieta und Stig Y. Rudberg

**DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER  
DER ERSTEN JAHRHUNDERTE**  
Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte  
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Seit 1953 sind erschienen:

**Die Pseudoklementinen I  
Homilien**

Herausgegeben von Bernhard Rehm †. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmscher  
1953. XXIV, 281 S. — gr. 8° — Brosch. DM 32,— [Band 42]

**Eusebius Werke VIII  
Die Praeparatio evangelica**

Herausgegeben von Karl Mraz

Erster Teil: Einleitung — Die Bücher I bis X  
1954. LX, 613 S. — gr. 8° — Brosch. DM 56,—, Lederin DM 60,— [Band 43, 1]  
Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV — Register  
1956. VI, 590 S. — gr. 8° — Brosch. DM 54,—, Lederin DM 58,— [Band 43, 2]

**Theodoret Kirchengeschichte**

Herausgegeben von Léon Parmentier †  
Zweite Auflage bearbeitet von Felix Scheldweiler  
1954. XXXII, 445 S. — gr. 8° — Brosch. DM 22,50, Lederin DM 24,— [Band 44 (19)]

### **Koptisch-gnostische Schriften I**

**Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeſu —  
Unbekanntes altgnostisches Werk**

Herausgegeben von Carl Schmidt †

Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till

1954. XXXVIII, 424 S. — gr. 8° — Brosch. DM 22,—, Lederin DM 25,— [Band 45 (13)]

### **Origenes Werke XII**

**Origenes Matthäuserklärung**

Dritter Teil: Fragmente und Indices, 2. Hälfte

Herausgegeben von Erich Klostermann und Ludwig Früchtel

1955. VIII, 490 S. — gr. 8° — Brosch. DM 50,—, Lederin DM 52,— [Band 41, 2]

### **Hippolytus Werke IV**

**Die Chronik**

Hergestellt von Adolf Bauer †

Durchgesehen, herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm

1955. XXXII, 218 S. — 11 Tab., davon 2 auf Ausschlagtafeln — gr. 8°

Brosch. DM 34,—, Lederin DM 37,50 [Band 46 (36)]

### **Eusebius Werke VII**

**Die Chronik des Hieronymus**

Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Rudolf Helm

1956. LII, 541 S. — gr. 8° — Brosch. DM 83,—, Lederin DM 86,— [Band 47 (24. 34)]

### **Die Apostolischen Väter I**

**Der Hirt des Hermas**

Herausgegeben von Molly Whittaker

1956. XXVI, 115 S. — 7 S. Beilage — gr. 8° — Brosch. DM 17,—, Lederin DM 20,— [Band 48]

**Im Druck:**

### **Origenes Werke IX**

**Die Homilien zu Lukas**

Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Rauer

[Band 49 (35)]

### **Die Pseudoklementinen II**

**Rekognitionen**

Herausgegeben von Bernhard Rehm †. Zum Druck besorgt durch Franz Paschke

[Band 50]

*Weitere Bände in Vorbereitung*

*Ausführliches Gesamtverzeichnis auf Wunsch*

*Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten*

**AKADEMIE-VERLAG • BERLIN**